OBRAS
DE
ISMAEL QUILES S. J.

27

FILOSOFÍA BUDISTA

2ª edición



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES

III

FILOSOFÍA BUDISTA

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

Vol. 1. — ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA IN-SISTENCIAL (1978).
1. Más allá del existencialismo (Filosofía in-sistencial).
2. Tres lecciones de metafísica in-sistencial.
3. La esencia del hombre.

Vol. 2. — LA PERSONA HUMANA (1980).

Vol. 3. — INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA (1983).

Vol. 4. — FILOSOFÍA Y RELIGIÓN (1985).

Vol. 5. — FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN PERSONALISTA (1981).

Vol. 6. — FILOSOFÍA Y VIDA (1983).
1. Filosofar y vivir (Esencia de la filosofía).
2. ¿Qué es la filosofía?
3. Ciencia, filosofía y religión.
4. Clasificación y coordinación de las ciencias.

Vol. 7. — PERSONA, LIBERTAD Y CULTURA (1984).

Vol. 8. — QUÉ ES EL CATOLICISMO (1985).

Vol. 9. — ARISTÓTELES (1986).

Vol. 10. — PLOTINO (1987).

Vol. 11. — QUÉ ES EL YOGA (1987).

Vol. 12. — EL ALMA DE COREA (1987).

Vol. 13. — FILOSOFÍA DE LA PERSONA SEGÚN KAROL WOJTYLA (1987).

Vol. 14. — ESCRITOS ESPIRITUALES (1987).

Vol. 15. — EL EXISTENCIALISMO (1988).

Vol. 16. — FRANCISCO SUÁREZ, S.J. SU METAFÍSICA (1989).

Vol. 17. — LA INTERIORIDAD AGUSTINIANA (1989).

Vol. 18. — FILOSOFÍA LATINOAMERICANA EN LOS SIGLOS XVI A XVIII (1989).

Vol. 19. — LA ESENCIA DE LA FILOSOFÍA TOMISTA (1990).

Vol. 20. — CÓMO SER SÍ MISMO (1990).

Vol. 21. — ESTUDIOS SOBRE ORTEGA Y GASSET (1991).

Vol. 22. — ESTUDIOS DE FILOSOFÍA LATINOAMERICANA CONTEMPORÁNEA (1992).

Vol. 23. — AUTORRETRATO FILOSÓFICO (1992).

Vol. 24. — MI VISIÓN DE EUROPA (1993).

Vol. 25. — INTERPRETACIÓN FILOSÓFICO-HISTÓRICA DEL Vº CENTENARIO DE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA (1994).

Vol. 26. — VIDA Y EDUCACIÓN EN LOS PAÍSES COMUNISTAS (1995).

Vol. 27. — FILOSOFÍA BUDISTA (1997).

Auspicia la Fundación "Ser y Saber"

OBRAS DE

ISMAEL QUILES, S.J.

27

FILOSOFÍA BUDISTA

2ª edición



EDICIONES Depalma BUENOS AIRES
1997

ISBN 950-14-0009-3 (ob. compl.)
ISBN 950-14-0930-9 (vol. 27)

EDICIONES Depalma BUENOS AIRES
Talcahuano 494

Hecho el depósito que establece la ley 11.723.
Impreso en la Argentina. Printed in Argentina.

PRÓLOGO

1. Oriente y Occidente: Filosofía y acercamiento humano.

¿Por qué, después de más de veinte años dedicados al estudio y a la enseñanza oral y escrita de la filosofía occidental, nos decidimos ahora a estudiar con detención la filosofía del Oriente?

a) Ante todo por lealtad con la filosofía misma.

No estamos descontentos de la filosofía occidental. Ni tenemos resentimiento alguno, como si hubiese defraudado nuestras esperanzas. Alimentamos, por el contrario, un extraordinario aprecio del esfuerzo cultural realizado por Occidente. Admiramos su riqueza y su vitalidad desde los albores de la filosofía griega; y en especial el aporte definitivo que el Cristianismo trajo al pensamiento y a la sociedad occidental; los grandes sistemas metafísicos y teológicos de la Edad Media; las inquietudes del Renacimiento y de la Edad Moderna, y el brillante trabajo de la filosofía europea y americana en el siglo XX. Somos optimistas ante la visión del hombre que en conjunto nos ofrece la filosofía occidental.

Sin embargo, creemos que una búsqueda de la sabiduría exige el análisis de la experiencia humana integral. Ésta no ha sido agotada en Occidente. Con frecuencia los occidentales trabajamos encerrados en nuestra problemática tradicional, moviéndonos dentro de las mismas categorías conceptuales ya milenarias, repitiendo los mismos temas, y dando vuelta dentro del mismo horizonte para reencontrar fórmulas

parecidas, que no suponen un avance decisivo y nuevo. Pero ninguna filosofía puede agotar todas las posibilidades.

De esta manera perdemos, en realidad, la mitad de la experiencia humana. Algo parecido sucede a los pensadores orientales. También quedan ellos con frecuencia aprisionados dentro de su horizonte y de sus categorías, que no sólo tienen por definitivas, sino, a veces, por únicas y exclusivas.

Sentimos siempre la necesidad de salir más allá del horizonte del pensamiento occidental, de asomarnos al otro mundo y ver de cerca la otra experiencia humana. La oportunidad para dicho estudio nos fue ofrecida dentro del intercambio promovido por el "Proyecto Mayor" de la UNESCO para la apreciación mutua de los valores culturales de Oriente y Occidente. En 1960 iniciamos en Japón el trabajo que ahora publicamos. Cinco años de intensa dedicación nos permitieron, si no un conocimiento exhaustivo, por lo menos sobrepasar el simple conocimiento general y vago de la filosofía oriental.

Nuestro interés era, ante todo, personal, es decir, de completar el conocimiento filosófico de nosotros mismos, del hombre como tal. Sabíamos que el mundo del Oriente poseía una riqueza de experiencias, de análisis y de disquisiciones filosófico-religiosas, tanto en cantidad como en calidad, que no dudábamos constituía un tesoro cultural y un arsenal de información para la humanidad. No obstante debemos confesar que cuando entramos por primera vez en la Biblioteca del Instituto de Religiones Orientales de la Universidad de Tokio, y el profesor Hajime Nakamura nos mostró las colecciones de las ediciones de los Libros Sagrados budistas, en sus diversas lenguas y traducciones: china, tibetana, sánscrita, pali, japonesa, etc., y contemplamos los numerosos volúmenes de comentarios que había que agregar a estas extensas colecciones, no pudimos menos de quedar impresionados por el extraordinario aporte del pensamiento oriental, que no tenía por qué envidiar al de Occidente, y también por el inmenso trabajo que preveíamos caía sobre nosotros si queríamos, no ya estudiar a fondo el pensa-

miento oriental, sino llegar a una seria y fundamentada introducción a alguno de sus aspectos.

b) Acercamiento humano.

Pero este largo trabajo de cinco años, a veces empleado en lecturas y estudios áridos y abstractos, siguiendo el sinuoso pensamiento oriental, ajeno con frecuencia a mis categorías occidentales, quedaba justificado por el confrontamiento y enriquecimiento de ideas y de puntos de vista sobre los problemas fundamentales del hombre. Agreguemos a esto que no teníamos tan sólo un interés teórico. Reflexivamente vivíamos, con plena conciencia, la intención de colaborar al mutuo entendimiento entre los dos grandes conjuntos culturales de la humanidad, lo que significa el mejor conocimiento y aprecio de los hombres entre sí. Este conocimiento es una premisa esencial para todas las relaciones humanas. El mundo de hoy tiene necesidad de ese mutuo conocimiento, respeto y aprecio entre los pueblos de Oriente y Occidente, porque es él una de las condiciones imprescindibles para la paz y bienestar del futuro de la humanidad.

Pero, si en todos los niveles este mutuo conocimiento es importante, de una manera especial es él necesario en el plano de la filosofía. Ésta es la que nos revela el fondo de la mentalidad de un pueblo, ésta la que nos explica su manera de proceder y de actuar, y por ello nos resultarán incomprensibles las reacciones de un ser humano o de una sociedad, si no las referimos a su punto de origen, a su actitud de fondo ante la vida. Justamente ésta es su concepción metafísica.

2. La metafísica budista.

a) Antropología metafísica.

Nuestro objetivo, en las preocupaciones filosóficas que hemos alimentado siempre, ha sido el hombre, su estructura metafísica, su esencia originaria, ya que éste es el punto

de partida para su comprensión total. Sólo desde ese centro íntimo y último de la realidad humana, podremos comprender, como hombres, nuestra situación en el mundo, nuestros problemas y aspiraciones individuales y sociales. ¿Qué es el hombre? He aquí el problema filosófico y humano que en el fondo todos llevamos y vivimos.

En consecuencia, el objetivo de nuestro estudio de la filosofía oriental era también conocer su concepción sobre el hombre para compararla con la que ya habíamos adquirido en Occidente, para revisar ésta y para integrar en ella los elementos valiosos que encontráramos.

b) El Budismo.

Pero no podíamos abarcar todo el inmenso océano de la filosofía oriental. Pronto nos dimos cuenta de ello en nuestra primera visita al Instituto de Religiones Orientales, que acabamos de recordar. Debíamos, en consecuencia, delimitar nuestro campo de estudio y elegimos el Budismo. Esta elección fue en gran parte ocasional. Entramos en el Oriente por Japón, y allí se nos ofrecía, ante todo, el espectáculo de la vida, de la cultura y de la filosofía budista. En Japón el Budismo había plasmado en una cultura fecunda, múltiple y madura. Estábamos, además, frente a una filosofía altamente desarrollada, con una amplia problemática sobre los temas esenciales de la vida y del hombre.

Por otra parte, el Budismo es una religión y filosofía, la más extendida en los diversos pueblos de Asia, y asimilada por culturas tan diversas como la japonesa, coreana, china, indochina y malaya, y refleja siempre, en buena parte, el espíritu de la India. El Budismo ha surgido del hinduísmo; uno y otro resultan inseparables.

La elección puede tal vez ser ocasional; pero la encontramos desde un principio suficientemente justificada y eficaz para acercarnos a través de ella al pensamiento oriental.

c) Metafísica budista.

Del Budismo, como del pensamiento oriental en general, nos interesaba ante todo su última concepción del hom-

bre y de la realidad. Aunque a veces se afirma que el Budismo es, por su esencia, antimetafísico, a pesar de sus fórmulas, no podía menos de tener una base metafísica y, por cierto, ésta ha sido objeto de extensos desarrollos a través de toda la tradición escolástica budista, hasta nuestros días.

A nosotros nos interesó conocer cuál es "la esencia originaria del hombre", según el Budismo. Ése ha sido el centro de nuestro esfuerzo dentro de la filosofía occidental. Por cierto, encontramos de inmediato que el Budismo se planteaba explícitamente, y como su problema central, llegar al conocimiento del "verdadero yo". Hemos estudiado los problemas metafísicos relacionados con la esencia del hombre según el Budismo. Y eso es lo que ante todo exponemos y desarrollamos en esta obra: la doctrina del yo ilusorio y del yo real, o del no-yo; del karma y de la reencarnación, que están íntimamente relacionadas con la estructura esencial del hombre, tanto en el orden metafísico, como psicológico y moral; finalmente, los dos temas trascendentales, el Nirvâna y el Absoluto, en los cuales culmina la metafísica budista.

d) Método.

Nuestro método ha sido fundamentalmente *expositivo*. Hemos tratado de acercarnos con gran respeto y espíritu de comprensión, para penetrar la doctrina budista en sí misma. Esto es lo que volcamos ante todo en este trabajo para hacer participantes a los lectores de un estudio de conjunto de la metafísica. Nosotros éramos los primeros en llegar a una captación objetiva de la doctrina en sí misma. Para ello no sólo estudiamos las fuentes, los Sutras y algunos de los comentaristas clásicos más importantes, sino también tratamos de sumergirnos, de ponernos en contacto íntimo con la vida budista y con los sabios maestros del Budismo. Hemos pasado algunos días en los monasterios budistas del Japón, participando de su vida y de su sistema de meditación, y manteniendo extenso diálogo con los monjes y los abades budistas.

Además de la exposición, ofrecemos nuestro propio punto de vista sobre algunos problemas centrales. Es sin duda difícil una comprensión total de un pensamiento tan extraño, a primera vista, de las categorías con que uno se maneja habitualmente. Sin embargo, una vez practicado el acercamiento sincero y serio, más aún, lleno de simpatía por una doctrina y por un autor, la mejor contribución es la de entablar el diálogo desde el propio punto de vista. No se trata de una actitud polémica sino de un intercambio de apreciaciones que no puede menos de ser útil para todos. Por lo demás, esto lo hacemos sólo en ciertos puntos, porque el esfuerzo principal de nuestra obra se ha restringido a la parte expositiva.

Finalmente, hemos utilizado también con mucha cautela el método comparativo. Sólo en algunos puntos culminantes, como la teoría del no-yo y del Nirvâna. La aplicación sistemática del método comparativo con la filosofía occidental, hubiera hecho esta obra mucho más extensa de lo que ya ha venido a ser.

3. Los resultados.

En verdad, cuando iniciamos el trabajo nos parecía que resultaría más fácil la empresa y que no íbamos a necesitar tanto tiempo para poder terminar una primera etapa, relativamente completa, de nuestro estudio del pensamiento oriental.

Aunque la obra parece extensa, tenemos conciencia de las grandes lagunas que aún quedan en nuestra experiencia de la filosofía budista: nos hemos limitado a cinco problemas fundamentales y casi exclusivamente a las fuentes clásicas. Hemos debido dejar de lado la experiencia de muchos autores representativos de varias grandes sectas budistas, antiguos y modernos. Nuestro intento ha sido adquirir un conocimiento común del budismo, de su espíritu y de sus tendencias más relevantes. Eso es lo que tratamos de ofrecer a nuestros lectores. Ojalá sea útil para ellos, como cree-

mos lo ha sido para nosotros. Efectivamente no estamos arrepentidos de las prolongadas horas que hemos dedicado al estudio de los libros y comentarios budistas.

a) La experiencia humana integral.

Nos ha ayudado, ante todo, a comprender mejor la realidad humana originaria: la experiencia metafísica del hombre. No ha sido posible sacar aquí todas las consecuencias de esta concepción integral de la experiencia humana que este contacto con el Oriente nos ha ofrecido. Ello lo haremos en una próxima obra, en la cual esperamos concretar nuestra concepción metafísica, utilizando, conjuntamente, lo que a nuestro parecer es más valioso y sólido en ambas metafísicas: la occidental y la oriental.

b) Comprensión de la experiencia metafísica y de la experiencia mística en el hombre.

Uno de los frutos más interesantes para nosotros personalmente, ha sido el poder aclarar ciertos aspectos propios de la experiencia profunda que el hombre, todo hombre, tiene de sí mismo. Es lo que llamamos experiencia metafísica. Ahora bien, con motivo de los análisis sobre el Nirvâna, creemos haber encontrado la relación entre la experiencia propiamente humana y la experiencia mística. Precisamente en el Nirvana es donde el budista descubre a la vez la última realidad del hombre y el sentido del universo. Ofrecemos al juicio de los especialistas la interpretación del Nirvâna budista en relación con la experiencia metafísica, según la entiende el Occidente, y con las experiencias místicas de todos los tiempos.

c) La esencia del hombre es la misma en Oriente y en Occidente.

Finalmente, ha sido para nosotros de gran interés la comprobación en el plano metafísico de la unidad de la esen-

cia del hombre, en su fondo último, es decir, en sus raíces más esencialmente humanas.

Por grandes que sean y por muy diversas, las reacciones psicológicas de un japonés y de un francés, o de un indio y un alemán, por diversas que sean las costumbres en Oriente y en Occidente, las apreciaciones de los acontecimientos, la etiqueta y la lengua, e incluso la actitud ante la vida y los sistemas filosóficos, uno se da cuenta de que, al fin, todas las divergencias se mueven en un plano que es accidental. En su esencia última, en lo humano como tal, en lo que técnicamente llamamos su ser y su experiencia metafísica, el hombre es el mismo en Oriente y en Occidente, y por eso sus aspiraciones, sus problemas y sus objetivos fundamentales son en último término los mismos.

Estaremos satisfechos, si, a la vez, hemos contribuído a precisar algunos problemas filosóficos comunes a Oriente y Occidente y a la consolidación de la conciencia de nuestra comunidad humana. Nuestra tarea y nuestros intereses son los mismos. El mutuo conocimiento, la mutua apreciación, harán más clara todavía la conciencia de que es necesario un esfuerzo común para alcanzar los ideales comunes de justicia, de paz y de bienestar para los hombres de todos los continentes.

Nota

ALFABETO SÁNSCRITO PRONUNCIACIÓN Y TRASLITERACIÓN

Sánscrito, de la preposición *sam,* que significa "con", y de la raíz verbal *kri,* "hacer", significa "concluído", "perfecto", "elaborado", con lo que se quiere subrayar que se trata de una lengua sabia. Es una evolución del védico, en que fueron redactados los Vedas. El sánscrito no parece haber sido una lengua popular, sino usada sólo por las clases cultas, especialmente por los sacerdotes. La escritura sánscrita, posterior a la lengua hablada, se inspiró inicialmente en la semítica, introducida por Mesopotamia en el Norte de la India hacia el siglo VII a. C. La célebre *Gramática* de Panini, quien vivió hacia el siglo III a. C., fijó el sánscrito literario, en que han sido escritas la mayoría de las obras clásicas del hinduísmo y del budismo.

Pâli, que significa "textos", es una lengua hereditaria del sánscrito de las llamadas *prakríticas.* Probablemente representa una evolución literaria del primitivo dialecto Magadhi, usado por los monjes budistas en tiempos del rey Ashoka (s. III a. C.).

Buda no habló ni el sánscrito, ni el pâli; lo probable es que hablase el antiguo dialecto de su región (Kosala) y más tarde el de Magadha cuando predicó en ese reino, así como los dialectos de los reinos vecinos. Éstos serían derivados de la "lengua santa" o el "hindo-ario".

Las vocales y consonantes del alfabeto sánscrito tienen la misma pronunciación que en castellano, con las siguientes excepciones:

I. *Vocales.*

1) *r* y *l*, además de consonantes, con la misma pronunciación que en castellano, pueden ser también vocales, y en tal caso se trasliteran agregando un punto debajo, y se pronuncian como *ri* y *li.* (Nosotros las escribiremos *ri*, *li*, distinguiéndolas dentro de la palabra con tipo diferente.)

2) *a*, *i*, *u*, *ri* y *li*, pueden ser breves o largas. En este último caso se escriben con un guión sobre la vocal o con acento circunflejo.

II. *Consonantes.*

1) *Aspiradas:* todas las consonantes mudas, con excepción de las nasales, pueden ser aspiradas. Se trasliteran con una *h* detrás de la consonante. Se pronuncian como las no-aspiradas, pero agregando la aspiración en la misma emisión de voz, como una *j* castellana suave.

2) *Cerebrales:* la *t*, *th*, *d*, *dh* y *n* pueden ser dentales y cerebrales. En este caso se pronuncian (en forma parecida a la *t* y *d* en inglés), doblando la punta de la lengua hacia adentro y tocando el paladar. Se trasliteran con un punto bajo la letra correspondiente. (Nosotros las distinguiremos con tipo diferente dentro de la misma palabra.)

3) *Sibilantes:* hay tres sibilantes en sánscrito: palatal, cerebral y dental.

Se trasliteran respectivamente: con una vírgula sobre la *s* o con *ç*; con un punto debajo; simplemente por *s* como en castellano. La pronunciación de las dos primeras no tiene mucha diferencia y viene a coincidir con la *sh* en inglés. (Las escribiremos nosotros por *sh*, *sh* distinguida dentro de la palabra, y *s*, respectivamente.)

4) *c*, siempre suena como *ch* en castellano;
j, como en inglés *John;*
h, aspirada, como *j* suave castellana.

5) *Nasalidad:* un punto sobre la letra significa que debe pronunciarse con resonancia nasal.

6) *Visarga:* en sánscrito hay una aspirada muy suave, que se denomina *visarga* y suele trasliterarse por *h* con un

punto abajo: h. Nosotros la señalaremos con *h*, distinguiéndola con tipo diferente dentro de la palabra.

III. *Acentuación.*

En sánscrito, como en latín, no hay palabras *agudas.* Son *llanas* las palabras cuya penúltima vocal es larga o diptongo; *esdrújulas* si la penúltima vocal es breve.

Las vocales breves por naturaleza se consideran largas cuando están seguidas por dos consonantes.

Parte primera

EL MARCO HISTÓRICO: BUDA Y EL BUDISMO[1]

[1] Como estudios históricos generales sobre Buda y el Budismo, se puede ver, además de las obras clásicas de Burnouf, Barthélémy Saint-Hilaire, Hardy, Rhys Davids, Pischel, Oldemberg, etc., otros que ofrecen en general una visión más precisa, como H. von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und Fernen Östen,* 1936; E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought,* 1933, 2ª ed., 1951; [illegible]. Conze, *Buddhism, Its Essence and Development,* 1951, 2ª ed., 1953; J. Filliozat, *Le Bouddhisme* (cap. XI del tomo II de *L'Inde Classique,* 1953). P. V. Bapat, *2500 Years of Buddhism,* 1956. (Colección de estudios por varios especialistas que cubren toda la historia del budismo). K. W. Morgan (editor), *The Path of the Buddha,* 1956. (Colaboraciones de varios especialistas. La primera parte expone el origen y desarrollo del budismo). E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien,* t. I. Des Origines à l'ère Saka, 1958 (obra fundamental). En español: P. Negre, *Budismo,* 1946. (Una buena síntesis de la historia, la doctrina y la vida de la comunidad budista). H. Arvon, *El Budismo.* Traducido del francés por O. Orozco, 1961. (Breve introducción general.) A. Ballini, *Las Religiones en la India.* En Tacchi Venturi, P., *Historia de las Religiones.* Trad. por F. García, O.S.A. Gili, Barcelona, 1947. Tomo I, cap. VIII, § IX, *Budismo.*

I. EL FUNDADOR Y LA DOCTRINA

A) BUDA

1. El Hinduísmo en tiempo de Buda.

Cuando, a mediados del siglo VI a. C., apareció Buda en el norte de la India, ésta se hallaba dividida políticamente por una multitud de pequeños reinos, pero el espíritu del hinduísmo se había universalizado en toda la gran península, sobre todo en la región del norte y del noreste. La Sagrada Literatura de los Vedas había quedado perfectamente cristalizada. Su elaboración, que se inició aproximadamente el año 2000 a. C., había durado un milenio. La grandiosa concepción filosófico-religioso-moral de los Vedas, construída en el marco de cierto politeísmo, en el cual, sin embargo, aparece algún Dios Supremo, como Señor del Universo, había penetrado en la mentalidad de los sabios y del pueblo. El más antiguo de los Vedas nos ha legado este "Himno de la Creación", que sintetiza el espíritu filosófico-religioso del Hinduísmo:

Ni el no-Ser existía entonces, ni el Ser.
No existía ni el espacio, ni el firmamento.
¿Qué es lo que entonces se movía con fuerza? ¿Dónde? ¿Bajo el cuidado de quién?

....

El Uno respiraba por su propio impulso, y sin que hubiese soplo alguno.
Y fuera de Él, no existía nada.
En el principio las tinieblas estaban ocultadas por las tinieblas.
Este Universo no era más que onda indistinta.
Entonces, por el poder del Ardor (Deseo), el Uno tomó nacimiento (principio), vacío y recubierto de vacuidad.

El Deseo fue el desarrollo original, (deseo) que ha sido la semilla de la primera conciencia.

....

¿Quién sabe en verdad, quién podría proclamar aquí de dónde ha nacido, de dónde viene esta creación secundaria?

....

Aquel que vigila este (mundo) desde lo más alto del firmamento, él sólo lo sabe, —¿a menos que él no lo pueda decir?[2].

Esta concepción en que vagamente aparecían los dioses y el cosmos saliendo de un Principio Supremo, con un tímido carácter personal ("el que vigila este mundo"), era la base de la profunda religiosidad hindú al iniciarse el último milenio antes de Cristo[3].

Pero ya desde el siglo VII se había ido formando una interpretación especial del hinduísmo, que cristalizó en las obras, también sagradas para los hindúes, llamadas *Upanishads*. Éstas cargaron el acento en el monismo y entronizaron un principio absoluto del universo, una fuerza misteriosa e indefinida, que todo lo anima y sostiene, llamada Brahman. Esta concepción dio origen al período llamado "Brahmánico" que sustituyó al que propiamente inspiraron

[2] Rig-*Veda*, X, 129

[3] Es difícil precisar la concepción metafísico-religiosa "dominante" en los Vedas: si el politeísmo, el monoteísmo, el monismo panteísta o como ha llamado Max Müller, el "henoteísmo" (la adoración de un solo Dios, elegido entre muchos dioses). En realidad se hallan entrelazados elementos de todas las concepciones, oscilando entre dos puntos extremos que "se encuentran mezclados" y "son difíciles de separar": el monoteísmo y el monismo panteísta (M. Hiriyana, *Outlines of Indian Philosophy*, Allen and Unwin, London, 5ª ed., 1958, p. 41). Algunos autores se inclinan a pensar que la clave para la interpretación de los Vedas es el monismo panteísta (C. H. Sharma, *Indian Philosophy*, 5ª ed., Barnes and Noble, London, 1962), otros sostienen que en el fondo hay una concepción monoteísta (H. O. Mascarenhas, *The Quintessence of Hinduism*, Bombay, 1950, p. 8). Unos y otros invocan al célebre *Himno de la Creación*, que en parte hemos citado en el texto. Radhakrishnan admite la interpretación de que los Vedas pasaron del politeísmo inicial a un monoteísmo "inevitable en cualquier concepción de Dios", pero señala también la presencia del monismo y la oscilación de los Vedas entre ambos extremos. *Indian Philosophy*, I, ps. 90 y 96.

los *Rig*Vedas o período "Védico", y que, de hecho, ya estaba vigente en tiempo de Buda[4].

En lo social, el brahmanismo determinó la cristalización del sistema de castas en la India. Flexible éste en el período védico, no sólo se consolidó en el de los Brâhmanes, sino que adquirió un carácter religioso[5]. Los *brâhmanes,* sacerdotes y teólogos, representaban la casta superior. Después de ella venían los militares o *kshatriyas,* los cuales procedían del pecho y de los brazos de Brahma. Los *vaishyas* eran los mercaderes, y procedían de las piernas. La raza inferior, la de los *shûdras,* dedicados a las faenas del campo, procedían de los pies de Brahma. El sistema de castas afectaba a la vida integral del hombre y de la sociedad[6].

Desde el punto de vista ascético-moral, la teoría principal brahmánica enseñaba a alcanzar la liberación, por la identificación con Brahman. Para ello se profesaba un asce-

[4] Recordemos que en la historia de la literatura y de la filosofía india, el Período Védico abarca, aproximadamente, desde el año 2000 al 500 a. C. Los monumentos más importantes de la literatura védica son.

a) *Los Vedas* (Conocimiento divino) divididos en cuatro partes. *Rig*-Veda (Conocimiento de la alabanza = Himnos), Sama-Veda (Conocimiento de = Cantos); Yajur-Veda (Conocimiento de la adoración = Liturgia); Atharva-Veda ("Atharva", nombre probable del autor = Magia).

b) Los *Brahmanas* (de Brahman, sacerdote) compuestos entre 1200 y 800 a. C. Tienen un carácter práctico para la liturgia y los sacrificios, sin mayor contenido doctrinal.

c) Los *Upanishads (Upa,* cerca; *ni,* devotamente; *sad,* sentarse), llamados también *Vedânta* (final de los Vedas), comenzaron a componerse sin duda antes del siglo VI a. C., y ciertamente los más antiguos son anteriores al siglo V a. C., en el cual se cierra el Período Védico. Ellos vienen a ser el desarrollo metafísico de los Vedas.

Sobre el pensamiento hindú prebúdico se puede ver C. Formici, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha,* Payot, París, 1930. Los dos primeros volúmenes de *L'Inde Classique,* por L. Rénou y J. Filliozat, París, 1947-49, 1953, una breve síntesis del hinduísmo en L. Rénou *L'Hindouisme,* Press Univ., París, 1951, traducido al español por L. Z. D. Galtier, Eudeba, Bs. As., 1960. Síntesis del hinduísmo tal como es interpretado por los inspiradores del neohinduísmo en S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought,* Oxford Univ. Press, London, 2ª ed., 1940, cap. II, *The Supreme spiritual ideal: the Hindu view.*

[5] Radhakrishnan, *Indian Philosophy,* I, ps. 132-133.

[6] Sobre las fuentes del origen mitológico y legendario de las castas, con un estudio sobre su existencia en el período Védico, reúne abundantes textos la clásica obra de J. Muir, *Original Sanskrit Texts,* vol. I, 2ª ed., 1872.

tismo riguroso. Estaba en auge el misticismo y el afán de compenetrarse con las fuerzas más secretas de la naturaleza, por medio de la mortificación rigurosa, del autodominio, de la sugestión e hipnotismo. En las ceremonias religiosas se había llegado a un complicado sistema de culto, en el cual la minuciosidad de los ritos parecía absorber lo mejor de la vida espiritual.

Finalmente, la especulación filosófico-teológica se hallaba en su máximo auge. El problema del Absoluto y de la liberación del mal, el problema del alma, de la inmortalidad, del mundo y Dios Infinito eran objeto de complicadas discusiones.

Es evidente que nos encontramos en un período de gran efervescencia religiosa e intelectual; puede decirse que la cultura hindú se hallaba en una de las épocas de mayor apogeo. Especialmente en el norte de la India y en la cuenca del Ganges el brahmanismo había logrado afianzarse plenamente.

2. Biografía de Buda.

En este marco histórico, entró Buda en la escena del hinduísmo. En realidad es muy poco lo que sabemos de la vida de Buda. Ninguna fecha precisa, ninguna frase que literalmente haya salido de los labios del Maestro con plena certeza. Sólo consta que hacia el siglo VI, un personaje, de cuya realidad histórica no es posible dudar, predicó una nueva concepción de vida que se apartaba del hinduísmo tradicional de su tiempo, basándose en las "cuatro verdades" sobre el dolor y en el Nirvâna como liberación de la existencia dolorosa; que con esta doctrina atrajo numerosos discípulos organizados en vida monástica, y dio lugar a un gran movimiento ascético religioso, que recibió el nombre atribuído a su fundador, Buda. En síntesis: un personaje histórico, una predicación, la creación de un nuevo movimiento religioso frente al hinduísmo tradicional, esto es todo lo que sabemos de cierto. Es poco y es mucho. Pues esto basta

para reconstruír la extraordinaria personalidad del hombre y explicar el origen de su obra. Tal vez, para distinguir su propio carácter.

Las demás circunstancias no las podemos conocer con absoluta certeza histórica. Pero ellas podían ser muy diferentes, sin afectar a la realidad de la persona y de la obra. Es difícil discernir cuáles son los elementos históricos y cuáles los legendarios, fruto de una piadosa admiración. Vamos a dar una síntesis de la biografía como fue reconstruída por la tradición budista, en sus aspectos más salientes[7].

Buda nació hacia la mitad del siglo VI, alrededor del año 566 a. de C. Como, según una tradición unánime, Buda vivió 80 años, su muerte, la fecha del Nirvâna, habría que ponerla hacia el 486[8]. Nació en Kapilavastu, región del actual Nepal. El lugar se halla a unos 160 km al norte de Benares y, por tanto, cerca de la región del Himalaya, de donde se quiere hacer surgir el espíritu del hinduísmo. Fue hijo de la familia Gautama, príncipes de la tribu de los Shâkya, pertenecientes a la casta de los militares o kshatriyas. El padre se llamaba Suddhodana y la madre Mâva[9]. Pero como

[7] El origen de la biografía de Buda que poseemos se halla, en primer lugar, en el mismo Canon Budista, en el cual junto con la doctrina abundan naturalmente elementos informativos de la vida del Maestro. Expresamente biográficos, el *Lalitavistara* (sánscrito) cuenta la "maravillosa vida" de Buda, narrada por él mismo a sus discípulos, en un estilo poético y fantástico; el *Jataka* (pâli) relata los "renacimientos" de Buda y sus existencias anteriores; también el *Buddhavansa* (pâli) narra la "genealogía de Buda", sus 24 existencias anteriores y su vida, por boca de él mismo. Fuera del Canon, el poeta filósofo budista del siglo I a. C., Ashvaghosha, nos ha dejado la biografía en verso, el *Buddhacarita* (trad inglesa en S B. E., 49), una maravillosa y exquisita obra de arte, pero donde es importante distinguir lo histórico y lo legendario.

[8] No hay certeza sobre la fecha exacta de la muerte de Buda, punto del cual se hace depender la cronología de su vida y del desarrollo del budismo. Hay dos cronologías, según los textos antiguos la cronología larga, de origen ceilanés, sitúa el Nirvâna 218 años antes de la consagración del rey budista Asoka (hacia 268-267 a. C.); la cronología corta, de fuentes sánscritas, sólo pone 100 años entre el Nirvâna y el mismo acontecimiento. Tomando la primera, como "hipótesis de trabajo", a la que parecen inclinarse los críticos, el Nirvâna y muerte de Buda habría tenido lugar el año 486 a. C. Ver la discusión en E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, I, ps. 14-15.

[9] El nombre del padre de Buda, Suddhodana, significa "el que tiene arroz puro", lo que indica que eran dueños de sierras en que se cultivaba dicho cereal.

ésta murió siete días después de dar a luz, el niño quedó a cargo de su tía materna Mahâprajâpati. Le pusieron por nombre Siddhârta[10]. Educado, como era de suponer, en el cuidado y el lujo de aquella corte oriental, a los dieciséis años lo casaron con la princesa Bimba, llamada también Yâshodhara, la cual tenía la misma edad que él. A los veinte años tuvieron su primer hijo, a quien se le puso por nombre Râhula.

La conversión de Buda se halla unida al nacimiento del primer hijo. Según parece, el rey había mantenido al príncipe Siddhârta en el palacio, para que las miserias de la vida no perturbaran su felicidad. Pero con motivo del nacimiento de su hijo, el príncipe fue autorizado a dar un paseo acompañado de su cochero. A su paso por la ciudad, y entre las aclamaciones, según se supone, del público, que lo felicitaba por el hijo que le había nacido, el príncipe Siddhârta vio cuatro aspectos de la vida humana que lo hicieron reflexionar y cambiar totalmente su género de vida: un anciano, un enfermo, un cadáver y un asceta. Ello le produjo una fuerte impresión sobre la caducidad de los placeres y de toda la vida humana. Y esa misma noche huyó del palacio, abandonando su familia, su esposa y su hijo recién nacido, y se refugió en la soledad a las órdenes de dos grandes ascetas[11].

Pronto se reúne con cinco compañeros, con los cuales pasa seis años en la práctica de las más duras penitencias. Es evidente que el objetivo del ascetismo es obtener la paz interior. Esa paz interior que da el dominio sobre las propias pasiones, que da la comprensión de la vida humana y la liberación de todo cuanto puede perturbar nuestro espíritu. Sin embargo, Buda parece que no alcanzó este anhelado

[10] El nombre impuesto a Buda, *Siddhârta*, significa "El que ha cumplido su propósito". Como asceta, Buda tomó el nombre de familia, *Gotama*. Después de su Iluminación se llamó *Buda*, "El iluminado". En los libros sagrados budistas es llamado también *Bhâgavat* (El Señor); *Shakya-muni* (El Sabio de la tribu de los Shakyas); Tathâgata (El que ha ido a sí, El Excelso, el Perfecto), *Sugata* (El buen augurio); *Chakravartin* (El Monarca Universal), etc.

[11] Una descripción maravillosa, llena de vida y de fantasía del paseo por la ciudad de Kapilavastu, de la conversión de Buda y de su huida del palacio se puede ver en Ashvaghosha, *Buddhacarita*, III, 1-40.

objetivo, por el cual había renunciado a la vida de placeres y de felicidad mundana de palacio. Por el contrario, lo único que había logrado, en vez de extinguir su inquietud y obtener la paz, era acabar con su salud. Las penitencias corporales habían debilitado su cuerpo, pero no le habían dado la paz espiritual que buscaba[12]. Esta experiencia abrió el camino a Buda para una nueva vida. Abandonó, pues, a sus cinco compañerós y la vida de penitencia que con ellos llevaba y, afrontando las críticas de éstos, pues le echaban en cara que iba a volver otra vez a las comodidades del mundo, se retiró a un lugar solitario, dispuesto a encontrar la solución de los problemas humanos que buscaba, no por la vía del ascetismo riguroso que mata el cuerpo, sino por la vía de la contemplación y meditación. Este lugar fue Vesaka, no lejos de Benares. Allí quedó para meditar por sí solo sobre el problema y el misterio de la existencia humana[13].

Por fin un día, o mejor una noche de luna llena, como dicen las historias, mientras se hallaba sentado en meditación, según su costumbre, empeñado en hallar la explicación del enigma de la existencia, de repente tuvo una iluminación interior que le reveló el sentido profundo o el misterio total de la vida humana y el camino que lleva a la perfecta felicidad. El mismo, con esta iluminación, sintió haber traspasado las fronteras del dolor y de la angustia que afligen a los mortales. Desde ese momento el asceta Gautama se llamó a sí mismo *Buda*, es decir, el *Iluminado*. El estado de felicidad a que él experimentaba haber llegado, lo llamó "Nirvâna". El peso doloroso de la existencia, las ataduras del tiempo y del espacio, la amenaza de la muerte, ya no eran para él motivo alguno de dolor. Todo lo había neutra-

[12] *Buddhacarita*, XII, 91-104.

[13] Hemos visitado este lugar sagrado budista que se encuentra cerca de la pequeña ciudad actual de Budhgayâ, hacia el sureste de Benares. Es un conjunto de edificios, presidido por el templo central, que se levanta frente al árbol sagrado, bajo el cual *Buda* alcanzó el Nirvâna: cobijado piadosamente por su extendida y densa copa, un grupo de monjes budistas escuchaban la lección de su Maestro. Budhgayâ ha sido el lugar de refugio de numerosos monjes tibetanos, que huyeron de su patria después de la ocupación de ésta por los comunistas chinos.

lizado y había llegado a un estado de serena felicidad. Más aún, incluso había superado la sujeción a nuevas existencias o reencarnaciones que prolongarían el dolor en la tierra. Porque con el Nirvâna él se había librado también de la cadena del samsâra, formada por las sucesivas muertes y renacimientos. Por eso no volvería a reencarnarse jamás.

La leyenda ha descrito, en forma fantástica, el estado del Nirvâna a que *Buda* llegó en ese momento. Lo que sucedió en realidad, podemos imaginarlo por la doctrina que después *Buda* enseñó acerca del mismo. La iluminación que *Buda* experimentó bajo el árbol, que ahora es sagrado, no fue otra cosa sino una intuición profunda de la propia realidad del hombre y de su situación en el universo. De esta manera, superó la preocupación por la propia individualidad y por el acontecer imprevisto y atormentador; y alcanzó la serenidad imperturbable de aquél que se siente por encima de todos los acontecimientos. La interpretación especial de la vida que *Buda* captó, la expondremos detenidamente al tratar de su doctrina. Adelantemos que el secreto de la felicidad, que él creyó descubrir, consistía en refrenar todo deseo y todo egoísmo, ya que el deseo y la preocupación por el yo es, según *Buda*, el origen del sufrimiento.

Según la tradición, *Buda* habría permanecido una semana entera bajo el árbol, gozando y madurando su propia iluminación. Actualmente ese lugar es, tal vez, el lugar más sagrado de la tierra para los budistas. Objeto de peregrinaciones de todo el mundo, ha sido consagrado con un templo que está rodeado de monasterios budistas de diversas nacionalidades. Frente a la entrada del templo se conserva el lugar donde *Buda* recibió la iluminación y ahí mismo un inmenso árbol pipal da acogida a los devotos para rememorarla. Bajo el árbol los monjes budistas se congregan para recibir las lecciones de la ley, lo mismo que para hacer su meditación o sus ejercicios

Buda habría continuado unas tres semanas más en el mismo lugar, pero sintió la necesidad imperiosa de comunicar a los demás su secreto y hacerlos participantes del principio de salvación que él había descubierto. Por eso

retornó a Benares, a encontrar a los cinco compañeros de penitencia y explicarles la nueva doctrina o *Dharma* que él había intuído. Los monjes creyeron en un principio que él regresaba para reintegrarse otra vez a la vida de penitencia. Pero *Buda* les aclaró su nueva situación y ellos no pudieron resistir el impulso de la nueva doctrina y de la nueva personalidad que en realidad estaba revistiendo el Iluminado. Éste aparecía ahora bajo una luz diferente: era su conciencia de que iba a dar al mundo una nueva religión y sentía la responsabilidad de ser él su fundador. Desde ese momento la asumió con toda energía y dedicó toda su vida a la propagación de su religión, que él mismo predijo debía extenderse en forma maravillosa.

El resto de la vida de *Buda*, cuarenta y cinco años más, fue un incesante ir y venir, especialmente por la región en torno al Ganges, predicando su nueva doctrina a todos. No sólo a los que aspiraban a una vida de perfección monástica, sino también a los laicos. Es verdaderamente sorprendente el éxito que *Buda* logró ya en vida. Le siguieron miles de monjes (bhikshu) que se establecieron en numerosos monasterios (vihâra) en todos los cuales la vida y la doctrina se profesaba de acuerdo con las enseñanzas y la vigilancia inmediata y, sobre todo, con respeto a la enorme autoridad que *Buda* había logrado. Porque es indudable que la personalidad de *Buda* ejercía un influjo extraordinario en todos cuantos le trataban. Los deseosos de seguir la vida de abnegación, a la cual directamente llamaba *Buda*, renunciaban al mundo, hacían profesión especial y entraban en los monasterios, abandonándolo todo. Era una vida de pobreza, de mendicidad, de austeridad, y, en especial, de represión de todos los deseos individuales, para poder lograr la iluminación y la salvación. A los que habían llegado ya a la perfección en la doctrina de *Buda* se los llamaba Santos (Arhat). *Buda* predicaba también a los príncipes y a los militares, lo mismo que a los campesinos y a las clases pobres. Tuvo entre las mujeres algunas seguidoras fervorosas y se organizaron monasterios de monjas.

Buda, que alcanzó la iluminación en la meditación, y que, ante todo, predicaba la meditación, la autoconcentración, llevó sin embargo una vida activísima. Pero en su actividad más intensa nunca perdía esa serenidad impasible, lograda en la iluminación bajo el árbol pipal en Vesaka. Cuando se trasladaba de un lugar a otro le seguía una multitud de monjes a los cuales, lo mismo que a los que se presentaban en el camino, hacía frecuentes exhortaciones.

Sin embargo, como hemos dicho, este hombre de tan intensa actividad se nutría, ante todo, en la meditación. Ya siendo viejo y enfermo, decía a su monje predilecto Ânanda: "Solamente cuando el Tathâgata, dejando de atender todas las cosas externas, o de experimentar toda sensación queda abismado en aquella devota meditación del corazón, que se refiere a los objetos no materiales, sólo entonces el cuerpo del Tathâgata se encuentra bien"[14].

Buda tenía conciencia de que estaba predicando una nueva religión y él destinaba esa religión para todos los hombres. Cuando, a causa de sus sufrimientos corporales y de sus pruebas, fue tentado por el espíritu del mal *(Mâra)* para que se suicidase, él respondió: "Yo no moriré hasta que esta pura religión mía haya llegado a tener éxito y sea próspera y ampliamente extendida y popular en su plena extensión, hasta que, en una palabra, haya quedado bien promulgada entre los hombres"[15].

El mismo Sûtra, que ha recogido las últimas enseñanzas y peregrinaciones de *Buda* para extender su doctrina, nos dice la avanzada edad a que había llegado y los muchos achaques que el fundador sufría. He aquí las palabras que pone en su boca: "Ya estoy llegando a los ochenta años de edad; y así como un carro viejo ya no puede seguir marchando sino con muchos cuidados adicionales tampoco yo puedo seguir viviendo sino con extraordinario cuidado"[16].

[14] MP, II, 32. En la traducción española de Ruy, II, 25

[15] MP, III, 35. Raúl A. Ruy traduce "este viaje en compañía de Brahma", en vez de "esta pura religión mía". El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha, p. 76.

[16] MP, II, 32. En la traducción de Ruy, II, 25.

Como acabamos de ver, *Buda* ha hablado de su "religión". Sin embargo, su religiosidad es muy particular. No se halla en él ninguna referencia explícita a un Dios o a una realidad trascendente. Más aún, ni siquiera se halla en sus enseñanzas primitivas ninguna que se refiera a un culto propiamente religioso. Sus enseñanzas se mantienen en el orden puramente ascético y moral. Y su muerte fue como su vida, es decir, sin ninguna señal de religiosidad, tal como entendemos comúnmente la religión, es decir, la relación del hombre con la Divinidad. En el Sûtra que nos refiere el "gran tránsito" de *Buda* no encontraremos ninguna referencia propiamente religiosa. Su muerte tiene un carácter estrictamente filosófico-moral. Sus últimas palabras fueron: "«Escuchad, pues, ahora, Hermanos. Yo os exhorto diciendo: La destrucción es inherente a todas las cosas compuestas. Trabajad vuestra salvación con diligencia». Éste fue el último mensaje del Tathâgata" [17].

Después de la muerte, su cuerpo fue quemado con grandes honores. Los príncipes, los monjes y el pueblo demostraron un extraordinario dolor, al mismo tiempo que veneración por los restos del Tathâgata. Sin duda que la cremación debió hacerse con los rituales religiosos propios del hinduísmo. Pero en la relación del Sûtra que describe cómo fue quemado el cuerpo del Tathâgata, cómo fueron sus cenizas colocadas en una urna de oro con gran honor y devoción, y cuán dolorosa fue para todos su muerte, no encontramos tampoco la más mínima referencia religiosa. Sin embargo, era indudable que *Buda* acababa de fundar una sociedad, cuya expresión y estructura externa como también su espíritu, eran propios de una religión. Hasta qué punto podía hablarse propiamente de "religión" es un problema que depende de la concepción del Absoluto que se atribuya al budismo.

[17] MP, VI, 10. Según Ruy, VI, 7.

B) LA DOCTRINA

1. Reacción frente al Brahmanismo.

Es evidente que *Buda* trajo un mensaje nuevo al mundo del hinduísmo, dentro del cual había él nacido, y que ese mensaje significaba una revolución frente al hinduísmo tradicional y, sobre todo, frente al que en tiempo de *Buda* predicaban los Brahmanes. Se enfrenta de una manera particular contra éstos y los fustiga acerbamente. Hay en el budismo un evidente espíritu de reacción contra la actitud brahmánica, que había dominado por completo en la sociedad hindú. En términos generales, parecía Buda achacar al brahmanismo falta de sinceridad y de autenticidad. Éste se habría estancado en un ritualismo minucioso externo y habría olvidado el verdadero espíritu.

Además, los brahmanes se habían enfrascado en especulaciones metafísicas y teológicas que a *Buda* le parecían totalmente estériles. De ahí proviene, sin duda, la actitud externa antimetafísica y antiteológica de *Buda*. Lo que hacía falta, según éste, no era una doctrina teórica acerca de problemas que para él no tenían solución, sino una conducta que hiciera al hombre feliz. En una palabra, no una teoría, sino un método, una práctica de vida, que diera al hombre la paz y la serenidad que conducen al Nirvâna.

Al lado de esta reacción anti-ritualista, anti-teológica y anti-metafísica, existe otra importante reforma en la doctrina de *Buda* respecto del brahmanismo. Los sacerdotes brahmanes, acentuando el espíritu de castas, parecían enseñar, o por lo menos dar a entender en la práctica, que solamente los perfectos, es decir, ellos, podían llegar a la salvación. Excluían a las demás castas y, sobre todo, a la casta inferior, la de los shûdras. *Buda*, en cambio, acentuó la igualdad de todos los hombres y la posibilidad de todos, sin distinción de castas, para obtener la liberación y llegar a la perfección. En este sentido, la doctrina de *Buda* es abiertamente universalista, en comparación con la doctrina o, por

lo menos, el espíritu, que parecía imperar en su tiempo en el brahmanismo.

En una palabra, quería, ante todo, una restauración ética y esta restauración ética se fundaba en la autenticidad, en la sinceridad moral y en la represión de todos los deseos desordenados y de todo egoísmo. Ésta era la condición esencial de la felicidad, según *Buda*.

2. Las enseñanzas fundamentales (Dharma).

Veamos ahora cuál era la doctrina positiva predicada por *Buda*:

a) La vía media.

La primera intuición de *Buda*, anterior, tal vez, a la misma iluminación o Nirvâna, que él obtuvo cuando estaba sentado bajo el árbol, es la llamada "vía media". El secreto de la perfección, de la felicidad o de la liberación, no está ni en dejarse llevar de los placeres, ni tampoco en dedicarse a crueles austeridades. *Buda* dice que ni el placer puede causar felicidad, ni tampoco el simple tormento, infligido al cuerpo en una vida de austeridades y de penitencias rigurosas, son conducentes a la felicidad del espíritu. La perfección consiste en una "vía media", es decir, en llevar la vida humana normal, pero refrenando todas las tendencias egoístas y todos los deseos que perturban nuestra alma. Puede decirse que a los dos extremos del placer y de la austeridad corporal opone la actitud ética de autonomía espiritual. Éste es el verdadero camino para llegar al Nirvâna.

Según un texto de muy antigua tradición y que parece darnos una síntesis de las mismas palabras de *Buda*, éste habría explicado la vía media de la siguiente manera:

"1. Así lo he escuchado. El Santo estaba una vez en Benares, en la ermita llamada Migadaya. Y se dirigió entonces a la compañía de los cinco monjes, y dijo:

"2. Hay dos extremos, oh monjes, que el hombre que ha abandonado el mundo no debe seguir: por un lado, la práctica habitual de aquellas cosas cuyo atractivo depende de las pasiones, y especialmente de la sensualidad, una manera baja y pagana de buscar la propia satisfacción, la cual no tiene valor ni provecho y solamente sirve para el hombre mundano; y, por otro lado, la práctica habitual del ascetismo (o de la mortificación de sí mismo) que es penosa y que tampoco tiene valor ni provecho.

"3. Hay una vía media, oh monjes, que evita esos dos extremos, descubierta por el Tathâgata, un camino que abre los ojos y que da inteligencia, que guía a la paz de la mente y a la sabiduría superior, a la plena iluminación, al Nirvâna"[18].

b) Las cuatro verdades.

Sin duda que la intuición central de *Buda*, en el momento de la iluminación en Vesaka, fueron las llamadas "cuatro nobles verdades". La ignorancia de estas verdades es la que hace que los hombres lleven una vida miserable. Una vez que ellas se han comprendido, el hombre se libera de la pena de la existencia y alcanza la felicidad, el Nirvâna.

Escuchemos otra vez uno de los sûtras que sintetiza las cuatro verdades:

"Y en este lugar, el Sublime se dirigió a los Hermanos y les dijo: Sólo a causa de que no las entendemos ni penetramos, oh hermanos, es porque nosotros hemos estado tanto tiempo corriendo y vagando en este camino tedioso de la trasmigración, tanto vosotros como yo.

—"¿Y cuáles son estas cuatro?

—"La noble verdad sobre el dolor; la noble verdad sobre la causa del dolor; la noble verdad sobre la cesación del dolor; y la noble verdad sobre el camino que lleva a la cesación del dolor. Pero cuando estas nobles verdades se han captado y conocido, el ansia por la existencia es des-

[18] DCP.

arraigada, esa ansia que lleva a la renovada existencia es destruída y ya no hay más trasmigración"[19].

Éstas fueron, pues, las cuatro verdades que constituyen la intuición central de *Buda*:

1. La existencia humana es dolor, sufrimiento.
2. La causa del sufrimiento es el deseo.
3. La extinción del deseo acaba con el sufrimiento.
4. El camino que lleva a la extinción del deseo es la "óctuple senda", es decir, una senda de moralidad austera de ocho preceptos.

Aquí reside la idea central de la predicación de *Buda*. Y ésta sería la iluminación que obtuvo bajo el árbol y que le dio a él súbitamente la felicidad perfecta, el Nirvâna.

c) La óctuple senda.

Resta por aclarar la última de las cuatro nobles verdades que incluye la norma ética del budista. La "óctuple senda" consiste en ocho preceptos morales inculcados por *Buda* y que condensan el espíritu de la moralidad budista. Y nótese que para *Buda* la vida toda y la religión se reducía a esta moralidad. Es decir, ella misma constituye ya la felicidad, el Nirvâna.

Recojamos otra vez el texto de una de las más antiguas tradiciones:

"¿Cuál es este camino intermedio, oh monjes, que evitando los dos extremos, fue descubierto por el Tathâgata y lleva [. . .] al Nirvâna? Verdaderamente ésa es la noble óctuple senda, es decir:

1. Recta visión (libre de superstición e ilusión).
2. Rectas aspiraciones (elevadas, dignas de una persona seria e inteligente).
3. Recta palabra (educada, abierta, verdadera).
4. Recta conducta (pacífica, honesta, pura).
5. Recta vida (que no moleste ni haga daño a ningún ser viviente).

[19] MP, II, 2.

6. Recto esfuerzo (por la autoformación y el autocontrol).
7. Recta mente (activa, vigilante).
8. Recta contemplación (diligente pensamiento sobre los profundos misterios de la vida).

"Ésta es, oh monjes, esa vía media, que evita los dos extremos, que ha sido descubierta por el Tathâgata, y que lleva [. . .] al Nirvâna"[20].

Como se ve, la llamada "óctuple senda" son ocho preceptos morales, los cuales si no abarcan en forma sistemática todos los aspectos de la conducta humana, sin embargo, dan ciertamente el espíritu o la actitud budista en la conducta. Ella es, ante todo, un autocontrol y presencia de ánimo, una sinceridad fuertemente acentuada, y una elevación sobre las inclinaciones puramente sensitivas e individuales. Se trata de una moral elevada y austera. Tal vez lo que más predicaba *Buda* a sus monjes era la presencia de ánimo, el autocontrol, la serenidad.

C) LOS LIBROS SAGRADOS BUDISTAS

1. Su origen.

Buda no escribió, sino que sus enseñanzas fueron puramente verbales, según se estilaba en la India. No tenemos, pues, ningún libro que pueda atribuírse directamente a *Buda*, y ni siquiera un pequeño fragmento que se considere escrito por el fundador del budismo. Sin embargo, la colección de libros que los budistas aceptan como sagrados, constituye un número impresionante. Son muchos los volúmenes, en cada una de las diversas tradiciones, que quieren trasmitirnos las enseñanzas de *Buda*.

[20] DCP. Las aclaraciones entre paréntesis son de Rhys Davids, S. B. E., X.

Tampoco conocemos ninguno de los autores de los libros sagrados. A diferencia de lo que ha sucedido en Occidente, los libros sagrados del hinduísmo y del budismo son totalmente anónimos. Una especie de espíritu de religiosidad aconsejaba el anonimato. Tampoco existía el interés crítico e histórico por conocer los autores y las fechas de las obras. A la muerte de *Buda* sus enseñanzas quedaron en la memoria de sus discípulos y fueron trasmitidas oralmente, por repetición o recitación en los monasterios de la India. De ahí surgieron los diversos tratados que constituyen la colección o el "Canon" sagrado de los libros budistas.

Pero es evidente que este Canon no se limita a recoger las enseñanzas personales de *Buda*, sino que fue aumentado notablemente en los siglos posteriores, ya sea agregando nuevas historias, con frecuencia legendarias, ya presentando la doctrina en una forma más evolucionada, o estableciendo nuevas prácticas de vida y reglas monásticas. La expansión rápida que el budismo alcanzó hacia el Sur de la India y Ceilán, adonde llegó ya unos doscientos años a. C., dio a esta región el privilegio de haber formado la colección más completa que nos queda de las enseñanzas budistas. De esta manera se conservan dos grandes colecciones o Cánones de libros sagrados budistas, llamadas *Canon Pâli* y *Canon Sánscrito*. La primera colección, o el Canon Pâli, se usó en el Sur de la India y lleva el nombre de la lengua en que fue escrito, el pâli, lengua de dicha región y de Ceilán. La segunda fue redactada en sánscrito y su origen se halla en el Noreste de la India. Una buena parte de los libros sagrados budistas es accesible a los occidentales en buenas traducciones al inglés, francés y alemán; existen también algunos pocos libros traducidos directamente del original a nuestra lengua[21].

[21] Véanse algunas de esas versiones en nuestra *Bibliografía*. Las colecciones más extensas son las traducciones inglesas de las series: *Sacred Books of the East, Sacred Books of the Buddhists, Pâli Texts Society* (Translation Series).

2. Canon Pâli.

El Canon Pâli se conoce también con el nombre *Tripitaka,* término pâli que significa "Tres Cestos". Se indican de esta manera las tres divisiones en que el Canon Pâli está ordenado.

La primera parte, *Sutta* (pâli) o *Sûtra* (sánscrito), recoge las enseñanzas de *Buda* en forma de conversación. Como el nombre lo indica, es la exposición de la "doctrina". A su vez se divide en cinco partes.

La segunda parte, *Vinaya*, palabra que significa "conducta" o "disciplina", reúne el conjunto de las reglas monásticas. Se determina cuidadosamente la vida de la comunidad budista en todos sus aspectos. Se subdivide en tres partes.

La tercera sección se denomina *Abhidhamma,* término que significa "doctrina superior o escondida". Tiene carácter especulativo filosófico y viene a ser una ulterior profundización de la doctrina contenida en los Sutta. Es, por así decirlo, la metafísica budista. Se subdivide en siete libros.

Existen, además, otros libros, los cuales, aunque no son "canónicos" propiamente hablando, gozan, sin embargo, de gran autoridad. Citemos especialmente el *Dhammapada,* es decir, "Senda de la Doctrina o Ley". Es una selección de pensamientos morales sacados del Tripitaka, y forma la colección más autorizada de los dichos de *Buda* o atribuídos a *Buda*, que disfruta de mayor prestigio entre los budistas. Su origen se sitúa hacia el 245 a. C., en los tiempos del emperador budista Ashoka y habría sido redactada por el Tercer Concilio Budista, convocado por dicho rey. El *Dhammapada* es un libro pequeño, algo parecido al *Kempis* o *Imitación de Cristo.*

El *Dîpavamsa* y *Mahâvamsa* son muy posteriores, pues datan alrededor del siglo III y del siglo IV, respectivamente, después de Cristo. Dos colecciones de historias legendarias acerca de los progresos del budismo.

El *Visuddhimagga,* obra atribuída a Buddhaghosha, quien murió hacia el 420 d. C., es un tratado sobre la felicidad de

la perfección budista. El título significa "Camino de la Pureza".

Otra obra, también de extraordinaria autoridad entre los budistas, es el *Milindapanha* ("Las Preguntas de Milinda"). Según la tradición, el rey griego Menandro, a quien los hindúes llamaban Milinda, visitó la India alrededor del siglo II a.C. Sostuvo con el sabio budista Nâgasena un diálogo sobre diversos aspectos de la doctrina. Nâgasena expone con esta ocasión una concepción integral del budismo, respondiendo a todas las dificultades que le propone su real discípulo. Es un verdadero tratado de apologética. Naturalmente el libro termina con la conversión del rey al budismo.

He aquí el cuadro completo del Canon Pâli[22].

I. *Sutta* (o Suttapitaka):
   1. *Dîgha Nikâya* (Colección de largos fragmentos).
   2. *Majjhima Nikâya* (Colección de medianos fragmentos).
   3. Samyutta *Nikâya* (Colección de sûtras agrupados).
   4. Anguttara *Nikâya* (Colección suplementaria: sûtras de enumeraciones en progresión ascendente).
   5. *Khuddaka Nikâya* (Colección de fragmentos cortos).
      1) Khuddakadapâtha (Pequeñas lecciones).
      2) Dhammapada (Sendero de la Ley: el más hermoso y rico en estrofas poéticas).
      3) Udâna (Efusiones de la voz).
      4) Itivuttaka (Tradiciones).
      5) Sutta Nipita (Selección de Instrucciones: muy poético).
      6) Vimânavatthu (Palacio celeste: evoca las moradas celestas).
      7) Petavatthu (Historia de los aparecidos).
      8) Theragâthâ (Estancias de los Ancianos: Pequeñas biografías de monjes).

[22] Según Solange Bernard-Thiérry, *Le Bouddhisme d'après les textes pâlis*. En *Présence du Bouddhisme*. "France-Arie", Fevr.-Juin, ns. 153-157 (1959), 573-577. Ver también E. Lamotte, obra citada, ps. 163-209, sobre el *Tripitaca*.

9) Therigâthâ (Estancias de las Ancianas: Pequeñas biografías de monjas).
10) Jâtaka (Renacimientos: Existencias anteriores de Buda).
11) Middesa (Exposición: Comentario del Sutta Nipâta, por el discípulo Sâriputta).
12) Pâtisambhida (Tratado del Conocimiento Supremo).
13) Apadâna (Leyendas: Vidas de discípulos célebres).
14) Buddhavamsa (Genealogía de Buddha: *Buda* cuenta su vida y las de sus 24 anteriores existencias o Buddhas).
15) Cariya Pitaka (Cesto de la conducta: Explicación de las 10 grandes perfecciones o pâramitâ).

II. *Vinaya* (o Vinayapitaka):

1. *Suttavibhanga* (División de textos).
   1) Mahâvibhanga o Bhikkuvibhanga (Gran división o división relativa a los monjes).
      - 227 faltas cometidas por los monjes y condenadas por Buddha.
      - Pacittiya (Penitencias).
      - Pâtimokkha (Fórmulas de confesión: lo más antiguo de los textos budistas).
   2) Bhikkhunîvibhanga (Para las monjas).
2. *Khandakâ* (Secciones: Reglas de la vida monástica).
   1) Mahâvagga (Gran colección).
   2) Cullavagga (Pequeña colección).
   3) Parivâra o Parivârapatha (El Cortejo: recapitulación de los anteriores).

III. *Abhidhamma*:

1. Dhammasangani (Clasificación de las cosas).
2. Vibhanga (Divisiones).
3. Kathâvatthu (Controversias).
4. Puggalapaññatti (Descripción de las personalidades).
5. Dhâtukatha (Elementos de las cosas).

6. Yamaka (Pares).
7. Patthanâ (Causalidades).

Estos últimos tratados están escritos por los Doctores de la Iglesia Budista.

3. Canon Sánscrito.

El Canon Sánscrito, llamado así por el idioma en que está escrito, tiene su origen en el noreste de la India. Al principio admitió una división idéntica a la del Tripitaka, pero luego adoptó otra en nueve partes con el título general de "*Dharma*" o "Libros de la Ley".

Además de los libros canónicos, el Canon Sánscrito contiene también otros libros no canónicos, al igual que el Canon Pâli, pero que gozan de gran autoridad.

I. *Prajñâpâramitâ* (Perfección de la sabiduría: Está escrito en verso y es uno de los libros más autorizados del budismo. Aun cuando pertenece al Canon Sánscrito, se lo considera originario del sur de la India).

II. *Lalitavistara* (Vida maravillosa de *Buda*, que aparece contada por él mismo con abundantes elementos legendarios).

III. *Saddharma-Pundarîka* (Célebre sûtra en que *Buda* incita a la devoción y proclama la unidad del Camino de Salvación: "Loto de la Buena Ley").

IV. *Gandavyûha* (Incomprehensibilidad del mundo, para quien no es *Buda*).

V. *Dashabhûmîshvara* ("Señor de las diez tierras").

VI. *Samâdhirâja* (Tratado de la concentración mística o Samâdhi).

VII. *Saddharma-Lankâvatâra* (Predicación de Lanka: en Ceilán).

VIII. *Tathâgataguhyaka* (Estudio sobre la naturaleza de un *Buda*).

IX. *Suvarnaprabhâsottama* (Leyendas edificantes).

Otras obras reconocidas como *canónicas:*

1) *Nirvânashâstra* (Comentarios sobre el Nirvana).
2) *Vimalakîrti* (La nada de la vida).

3) *Kârandavibajabu* (Formación del universo; el "*Buda* primordial" que nació de sí mismo).
4) *Sandhinirmocana* (Análisis de las categorías intelectuales).
5) *Angulimâla* (Conversión del ladrón Anguli).
6) *Karunâpundarîka* (El Loto de Misericordia).
7) *Ratnakûta* (Tratados de moral y metafísica).
8) *Avatamsaka* (Poderes milagrosos de los *Budas*).
9) *Mânjushrîvikridita* (Conversiones hechas por el Bodhisattva *Mânjushrî*).
10) *Sarvabuddha Vishayavatara* (Introducción al conocimiento de todos los *Budas*).
11) *Mahâbheri* ("Gran Tambor": alabanzas a *Buda*).
12) *Mahâsamaya* (Poderes sobrenaturales que se pueden conseguir por la meditación).

No canónicos:

— *Divyâvadâna* (Palabra de caridad).
— *Avadânashataka* (Lleno de leyenda).
— *Mahâvastu* (Texto muy antiguo: casos de la vida de *Buda*).
— *Milindapânha* (del Canon Pâli).
— *Udânarvarga* (El Udâna del Canon Pâli).

4. Colecciones China y Tibetana.

Junto a los dos Cánones básicos, el Pâli y el Sánscrito, existen también otras dos colecciones, llamadas Cánones Chino y Tibetano. Además de ofrecer comentarios originales, estos Cánones poseen un valor especial, por cuanto algunas obras escritas en pâli o en sánscrito se han conservado solamente a través de las traducciones china o tibetana. En conjunto son Cánones de notable extensión. La edición del Canon Chino hecha en Japón entre 1924 y 1929, titulada *Taishô Issaikyô* consta de 55 volúmenes de formato en folio y contiene 2.148 obras o tratados. Este Canon fue impreso por primera vez en el año 972 de nuestra era.

El Canon Tibetano se divide en dos partes o colecciones, el *Kanjur* y el *Tanjur:* el *Kanjur* es la colección de los Sûtras en 100 volúmenes, y el *Tanjur* reúne los comentarios en 225 volúmenes[23].

5. Autenticidad y valor de los libros sagrados budistas.

Refiriéndonos ahora al valor intrínseco de los libros sagrados del budismo, tropezamos con la dificultad anexa a todo estudio histórico cuando se refiere al hinduísmo o al budismo. Ello se debe a la relativamente poca importancia que daban a la historia, como tal, cosa que exaspera con frecuencia a los historiadores occidentales. Es muy difícil hallar fechas y datos exactos. Referidos a la historia de la persona y de la obra de *Buda*, lo mismo que al conjunto de la literatura budista sagrada que poseemos.

Limitándonos a las dos colecciones más importantes y antiguas, que son el Canon Pâli y el Canon Sánscrito, debemos ante todo consignar que ninguno de los libros que poseemos se debe ni a *Buda* ni a sus inmediatos discípulos. A propósito de la colección de los sutras budistas, que constituyen el conjunto más importante de las obras religiosas morales y filosóficas del canon sagrado budista, Rhys Davids observaba ya que ninguno de dichos escritos parece anterior a fines del siglo IV o principios del siglo III a. C.[24]. Esto supone que dichas obras cristalizaron alrededor de unos dos siglos y medio o tres después de la muerte de *Buda*.

No sólo no podemos atribuír ninguno de estos libros a un autor determinado, y en consecuencia no es posible hablar de su "autenticidad" en sentido estricto, sino que sus autores o relatores finales, que probablemente fueron varios, no hicieron más que recoger tradiciones dispersas y fundir-

[23] El catálogo más completo hasta ahora del Canon Tibetano se debe a H. Suzuki, Y. Kanakura y T. Tada: *A Complete Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons.* A Catalogue-Index of the Tibetan Buddhist-Canons, 2 vols. Tohoku Imperial Univ. Sendai, 1943.

[24] *Buddhist Suttas*, Introd., p. X, S. B. E., XIII.

las en un sólo tratado. No pocas de dichas obras fueron compuestas durante largos períodos que superan en mucho la vida de un solo hombre. Así algunas de ellas contienen elementos que se fueron integrando a través de cuatro o cinco siglos. El estilo y el mismo carácter de las mismas que son efectivamente un agregado de narraciones diversas. La introducción de elementos fabulosos o expresiones exageradas o anécdotas curiosas ponen de manifiesto que han sido ya redactadas a una considerable distancia de tiempo de la realidad misma. Como observa el mismo Rhys Davids es difícil pensar que *Buda* pudiese hablar de sí mismo en términos tan exageradamente laudatorios y atribuírse cualidades extraordinarias o sobrenaturales que ponen en sus labios muchas de estas narraciones[25].

La escritura es todavía muy posterior. Como es sabido, los indios no usaron de la escritura sino después de su contacto con los griegos. Y aún así tardó en aplicarse el sistema escrito a los libros sagrados, en parte por una cierta veneración. Se consideraba la trasmisión oral como una especie de práctica religiosa, y asimismo como una garantía para que las enseñanzas no llegasen a los no iniciados. Así, pues, los sûtras budistas fueron trasmitiéndose, durante muchos siglos, de la misma manera que los libros sagrados hindúes, por el método de la repetición oral. La primera referencia que se encuentra acerca de textos escritos de los sûtras budistas, se aleja hasta el cuarto siglo de nuestra era en el libro *Dîpavamsa,* donde se habla de la época en que se pusieron por escrito los sûtras budistas en Ceilán, correspondiendo aquélla al siglo I a. C.[26].

Puede ahora preguntarse cuál es, en tal caso, la autoridad que merecen los libros sagrados budistas. ¿Nos trasmi-

[25] "We are in absolute ignorance as to the actual author of any of the texts I have translated. It is quite evident that they are not the work of Gothama himself; and it is difficult to believe that even his immediate disciples could have spoken of him in the exaggerated terms in which occassionally he is here described (omniscience, sinlessness)" Obra citada, p. XX. Ver también una breve discusión general sobre la formación del Canon Pâli en Chandra Pande, G., *Studies in the origins of Buddhism,* 1957, ps. 8-16.

[26] Rhys Davids, obra citada, p. XXII

ten las enseñanzas auténticas de *Buda*? Con frecuencia se señala que inmediatamente después de la muerte del Maestro la trasmisión oral pudo ser objeto de corrupciones que elaboraron luego las "escuelas" y pasaron en parte al Canon que ahora tenemos[27]. Es evidente que ellos manifiestan la interpretación budista de los siglos en que fueron redactados o en que cristalizaron. Pero, ¿cuáles son las doctrinas que podemos atribuír directamente a *Buda*, con alguna garantía de autenticidad, como enseñadas por el mismo fundador del budismo? Los autores parecen estar conformes en atribuír la paternidad de las doctrinas fundamentales a *Buda* mismo. En realidad la constante enseñanza que aparece en los libros budistas y la forma misma arcaica que revisten con frecuencia, parecen autorizar a atribuír a *Buda* la doctrina de las "cuatro nobles verdades", la de la "noble óctuple senda" y la "vía media". Estas doctrinas parecen recoger la esencia, y es lo más verosímil que fueran las enseñanzas personales del fundador.

También se considera una característica de la enseñanza de *Buda*, por lo menos en su forma exterior, el racionalismo. El decir, la religión budista reviste una modalidad especial, que consiste en no vincularse explícitamente con un Dios trascendental. *Buda* quiere ante todo enseñar y disipar la ignorancia. Todas las enseñanzas que él da tienen un carácter, ante todo, filosófico-moral. En los libros budistas *Buda* aparece como un maestro, como un pensador, como un sabio. Nunca se presenta como profeta de Dios, ni mucho menos como Dios. Tampoco dentro de las enseñanzas de *Buda* hay lugar para la adoración o la plegaria. Este carácter de un tipo de religión racionalista parece también auténtico de la persona de *Buda* y tal vez del budismo primitivo. Como es sabido, posteriormente varias sectas budistas han convertido el budismo en una religión hacia un Absoluto trascendente, identificado con el *Buda* ideal y eterno.

[27] Bernard Thiérry, Solange, obra citada, p. 578. Principalmente ha señalado esta corrupción o desviación en repetidas ocasiones L. de la Vallée-Poussin. Ver, por ejemplo, Nirvâna, ps. 115-116.

II. DESARROLLO HISTÓRICO DEL BUDISMO

A) LOS CUATRO CONCILIOS

A la muerte de *Buda* quedaron establecidos numerosos monasterios (*vibâras*), y muchos monjes y monjas se habían acogido a la nueva religión. El ideal de vida que había predicado era especialmente el renunciamiento al mundo para llegar a la perfección en la vida monástica. Aunque él concedía que también los laicos podían alcanzar la santidad y los instaba para ello, sin embargo, no parecía exigirles a ellos el ápice de la perfección, sino simplemente un grado acomodado a su estado. Así, pues, la mayor preocupación de *Buda* fue en realidad la organización de las comunidades monásticas (*sangha*).

Viajaba con frecuencia, predicando su doctrina y visitando los diversos monasterios, seguido por un gran séquito de monjes. Debe decirse que a su muerte quedó ya el budismo firmemente establecido y organizado en las regiones que él había recorrido.

Pero como las enseñanzas de *Buda* y la ley en que él las había concretado no habían quedado escritas, sino que se conservaban sólo en la memoria de sus discípulos, pronto surgieron diferencias doctrinales. De ahí provino, naturalmente, la necesidad de fijar cuál era la enseñanza auténtica del maestro entre las diversas interpretaciones que pretendían serle fieles. Éste fue el objetivo principal de los llamados "Cuatro Concilios Budistas"[28], al que lógicamente se unía también la conveniencia de organizar la vida monástica.

El primer Concilio se realizó poco después de la muerte de *Buda* en Râjagriha y a él concurrieron unos 500 monjes.

[28] Sobre los Concilios Budistas, ver, además de los estudios históricos generales, F Frauwallner, *Die Buddhistischen Konzile*, "Zeits. d. Deuts, Morgenland. Gesellschaft", 102 (1952), 240-261, A. Bareau, *Les premiers Conciles Bouddhiques*, Press Univ , Paris, 1955.

En este Concilio se determinó cuál era la auténtica doctrina de *Buda*, a lo cual habría ayudado principalmente Ânanda, el discípulo predilecto, quien había estado sirviéndole los últimos veinte años de su vida, recogiendo de él todas las enseñanzas. Pero ya entonces aparecieron las discrepancias, y uno de los monjes habría protestado, diciendo que las expresiones de *Buda* tal como aquél las recordaba, eran diversas. Ésta es la primera memoria que existe de división o cisma dentro del budismo. Es cierto que los monjes que seguían a Ânanda no objetaron nada al monje cismático y lo dejaron tranquilo. Debe tenerse, sin embargo, muy presente que la historicidad de este Concilio y del siguiente es generalmente puesta en duda por los críticos[29].

El Segundo Concilio, cuya fecha exacta se ignora, tuvo también sin duda como objetivo principal fijar la auténtica doctrina de *Buda* frente a las desviaciones que se iban extendiendo. El Concilio se realizó en Vaishâli, dato que se considera cierto. Una idea de la extraordinaria expansión del budismo y particularmente de las numerosas vocaciones que tenía para la vida monástica, nos la da el hecho de que los participantes en la asamblea serían unos 700. En dicho Concilio se señala un "gran cisma" entre los Sthaviras, partidarios de una observancia más estricta y literal, y los Mahâsanghikas, que seguían una interpretación amplia, muestra de la diversidad de sectas y tendencias en el budismo y primitivo. Estos últimos se separaron del resto formando un conciliábulo del cual participaron unos 10.000 monjes. Estas cifras, aun cuando no son históricas, dan, sin embargo, una idea del crecimiento del budismo[30].

[29] "On considère assez généralement aujourd'hui le concile de Râjagriha comme purement légendaire" Bareau, ob. cit., p. 27. La misma tesis fue de Frauwallner, ob. cit., p. 242, y de Przyluski, *Le Concile de Râjagriha*, París, 1926-1928.

[30] También no pocos historiadores consideran este concilio como legendario, por ejemplo, P. Demiéville, A propos du concile de Vaishali. T'Oung Pao, Leiden y París, vol. XL, 4-5, ps. 258 y 260-269. Citado por Bareau, ob. cit., p. 84; pero éste se inclina más en favor de la historicidad básica del Concilio, aunque no es posible pasar del plano de la hipótesis, ob. cit., ps. 84-87. También señalan los autores que el "cisma" a que se refiere el Concilio, parece anterior al mismo. Los Mahâsânghikas abrieron una dirección que es considerada como antecedente de la posterior escuela Mahâyâna.

El Tercer Concilio se realizó hacia el año 245 a. C., es decir, a mediados del siglo III, bajo la iniciativa del célebre emperador budista Ashoka. Éste, cuyo dominio se extendió por toda la India, dio un impulso extraordinario a la doctrina del iluminado. En el Concilio, realizado durante su reinado, en Pâtaliputra (hoy Patna), se refirmaron las doctrinas principales del budismo, pero sobre todo se condenaron y reformaron los abusos que se habían introducido en la vida monástica. Al parecer, cerca de 60.000 monjes habrían sido expulsados de los monasterios por sus doctrinas heréticas y vida relajada.

Finalmente, el Cuarto Concilio tuvo lugar en el siglo I d. C. Se celebró en Falahadara, probablemente, y fue auspiciado y aun presidido por el célebre rey Kanishka (78-103). También en este Concilio la atención central estaba dirigida hacia las nuevas tendencias que iban surgiendo y que por algunos estaban clasificadas de herejías. En él quedó, al parecer, consagrada la gran división del budismo en dos escuelas, dentro de las que se pueden agrupar todas las demás sectas que en la historia budista aparecieron posteriormente: *Hînayâna* (Pequeño Vehículo) y *Mahâyâna* (Gran Vehículo). La primera tendencia era mucho más tradicional e invocaba su fidelidad al budismo primitivo. La segunda, en cambio, aun cuando se apartaba de ciertas prácticas e interpretaciones tradicionales, pretendía también, por su parte, resucitar el verdadero espíritu y la auténtica doctrina de *Buda*.

Los defensores de la escuela Hînayâna dominaron en el sur de la India, al paso que el Mahâyâna representó el pensamiento y la orientación de los centros del norte de la India. En realidad, como ya hemos notado, las noticias que tenemos acerca de los Concilios no son definitivamente históricas. Algunos sostienen que los Concilios fueron creados especialmente por la imaginación de los budistas del sur para justificar su propia posición. Los historiadores, sin embargo, admiten fácilmente que, aun cuando los cuatro primeros Concilios no fueran verdaderamente históricos, era natural que inmediatamente después de la muerte de *Buda* y

en los siglos subsiguientes se realizasen asambleas parecidas en las cuales se discutiese la autenticidad de las doctrinas y se tratase de señalar como heterodoxos a los que se apartaban de ellas.

B) LAS ESCUELAS BUDISTAS

1. Tres etapas.

El budismo, como todas las religiones, ha dado lugar a diversidad de tendencias ortodoxas y heterodoxas. Como quiera que dentro del budismo, lo mismo que en el hinduísmo, no se reconoce una autoridad doctrinal y disciplinar con derecho a interpretar la ley y la norma de vida, era natural que surgieran numerosas escuelas o sectas, las cuales defendían su propia concepción doctrinal. Esto resultaba tanto más posible, por cuanto *Buda* no era amigo de precisar demasiado los aspectos teóricos y dejó sin aclarar puntos doctrinales importantes. Por lo mismo, resulta verdaderamente difícil seguir la enmarañada red de sectas o escuelas que, a través de una larga historia de 2.500 años, han ido apareciendo dentro del budismo. La dificultad se complica porque, sobre todo en los 1.000 primeros años, no se consignaban datos importantes de doctrina y de fechas, ni existía la preocupación de asegurar la autenticidad de las obras en que se inspiraba la fe budista. Es con frecuencia sumamente difícil discriminar las características de una escuela, mezclada casi siempre con otras varias. Asimismo, no es fácil ubicar a los representantes de las escuelas y a sus más autorizados expositores durante los primeros siglos. Por ellos, sólo a título de orientación general vamos a proponer la historia y la clasificación de las principales sectas budistas, cosa que, por lo demás, es necesaria para poder comprender y valorar el sentido de las diversas doctrinas y las contradicciones que, con frecuencia, se advierten en el conjunto doctrinal del budismo.

El general, puede decirse que es posible hallar toda clase de interpretaciones religiosas y filosóficas, desde el realismo hasta el idealismo más exagerado, y desde el puritanismo ascético moral hasta la absoluta relajación, elevada a teoría religioso-filosófica. Así, por ejemplo, encontraremos sectas agnósticas que prescinden de la idea de Dios, sectas ateas que niegan positivamente la existencia de la Divinidad en cualquier sentido, y otras que han construído un budismo de tipo teísta y una religión de la adoración y de la plegaria y de la salvación en un paraíso de eterna felicidad. Todas las sectas, por lo demás, proclaman igualmente su fidelidad a *Buda* y a la tradición budista.

Para abrirnos paso en la enmarañada selva de opiniones sobre la negación del yo individual, y poder apreciar su valor y su sentido, debemos distinguir los diversos estratos históricos de la doctrina budista. Esto no es fácil, así por la imprecisión que tienen las ideas y las fórmulas, como porque los antiguos budistas no tuvieron la inquietud histórica y faltan con frecuencia los datos para precisar la fecha y el origen de las doctrinas.

Podemos adoptar los jalones más admitidos por los historiadores del Budismo[31].

[31] Naturalmente, estos períodos no están separados entre sí por una cronología precisa, sino que se mezclan y se interfieren en parte, sobre todo en la transición de uno a otro. Pero los intentos de clasificación de los historiadores del budismo nos han aconsejado hacer esta división precisa, pues la terminología budismo "primitivo", "canónico" y "escolástico" ha creado, en la práctica, algunas dificultades. Tal es el caso de la Vallée-Poussin. Él habla de "Budistas primitivos" (*Nirvâna*, p. XVIII) y "budismo primitivo" (p. XIX), "budismo de las antiguas escuelas" (p. XIX); "doctrinas escolásticas" (p. XIX-XX), "budismo ortodoxo o canónico" (p. 24), "nihilismo del «Canon»" (ps. 39 y 43); textos "antiguos y canónicos" y "modernos o *escolásticos*" El "budismo canónico", que debe referirse al texto del Canon, queda sin una ubicación precisa. Esto aparece en conexión con la misma tesis central del autor. Este sostiene que el "budismo primitivo" no era nihilista (p. XVIII), sino que el nihilismo habría sido creado por las "escuelas", por la "escolástica budista" Entre estos dos extremos el budismo canónico aparece unas veces contrapuesto al "primitivo" y como parte de las escuelas (39 y 43) y otras unido al primitivo, por oposición a las "escuelas" (p. 46). Schervatsky ha notado esta indecisión de la terminología de la Vallée-Poussin, en *The Conception of Buddhist Nirvâna*, p. 23, nota. Creemos que era necesaria una clasificación más precisa de las tres etapas: budismo primitivo, canónico y escolástico, según proponemos.

I. *El Budismo primitivo o precanónico*: Se basa en las enseñanzas personales de *Buda*, y abarca desde la iluminación de *Buda*, 530, hasta cien años después de su muerte, 380 a. C.

II. *El Budismo del canon*: Se fijan los dogmas budistas y quedan redactados los Libros Canónicos más antiguos. Desde el 380 hasta el siglo I a. C., en que se puso por escrito el Canon Pâli.

III. *El Budismo escolástico*:

1) Budismo Hînayâna: Cristalizó el texto del Canon (Pâli y sánscrito) y se desarrollaron diversas escuelas dentro de la corriente hînayâna, hasta su extinción en la India hacia el siglo XIII.

2) Budismo Mahâyâna: Desde el año 106 al 300 d. C. la nueva corriente Mahâyâna va cobrando más vigor, hasta predominar desde el 300 al 800. Luego decrece hasta desaparecer en la India hacia el siglo XIII.

IV. *El Budismo actual*: ¿Cómo interpretan hoy los budistas su tradición?

2. Primera etapa: Budismo primitivo y precanónico.

a) Sthaviras y Mahâsanghikas.

Este período abarcaría los primeros 100 años después de la muerte de *Buda*. En él la preocupación natural habría sido la conservación y la fijación de las enseñanzas personales de *Buda*. No conocemos la doctrina budista de este

C. Regamey, en su bibliografía *Buddhistische Philosophie*, nota el cambio que ha observado entre los especialistas europeos del siglo pasado y primeros decenios del presente, y los más modernos: "Las antiguas escuelas alemana e inglesa, así como la de Leningrado, eran de parecer que la filosofía del Canon era idéntica, *grosso modo*, con la doctrina de *Buda* (. .). La escuela moderna ha llegado a la convicción de que los Cánones representan una doctrina posterior escolástica, fruto de un desarrollo y que sobre la doctrina misma de Buda nosotros no sabemos casi nada. Sin embargo, los nuevos métodos permiten reconstruír, si no la doctrina de *Buda* mismo, por lo menos una concepción del mundo esencialmente diversa de la escolástica (p. 30).

período con precisión. Según los estudios más modernos, este budismo primitivo sería esencialmente diverso del que posteriormente cristalizó en el canon. Éste habría introducido cambios fundamentales en las creencias budistas[32].

Pero todos tratan de reconstruír la concepción, básica al menos, del budismo primitivo a través de las mismas doctrinas del canon, única fuente disponible. Todas las referencias parecen confirmar una hipótesis, por otra parte muy natural, de que hubo diversas interpretaciones de la doctrina del Maestro, y que ello dio lugar a diversas tendencias o sectas.

La más importante es la reflejada en el Segundo Concilio entre los Sthaviras ("Los Ancianos") y los Mahâsanghikas ("Los de la Gran Asamblea").

Los Sthaviras aparecían como tradicionalistas, estrictos observantes de la doctrina y disciplina, cuidadosas de la ortodoxia literal.

Los Mahâsanghikas eran más amplios, miraban más al espíritu que a la letra y se permitían prácticas menos austeras, que eran condenadas como heterodoxas por los Sthaviras.

La diferencia entre ambos bandos se hace remontar hasta los dos discípulos más eminentes de *Buda*: Ânanda y Sâriputra.

b) Ânanda y la tendencia de la ley (Dharma).

Ânanda, el discípulo que acompañó a *Buda* por espacio de 20 años, fue el preferido del Maestro v le seguía en todas sus actividades y excursiones. Las exhortaciones del Maestro se dirigen con mucha frecuencia a Ânanda. Viene a ser así el nombre más familiar en los antiguos libros sagrados. Él parece haber representado una tendencia literal

[32] Tesis especialmente sostenida por La Vallée-Poussin. Ver especialmente sus dos obras *Bouddhisme*, 4ª ed., 1929, y *Nirvâna*, 1924, y *Le dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, 1930. Ver en esta última obra ps 10-12.

También el estudio de M. Winternitz, *Kann uns des Palikanon etwas über den älteren Buddhismus und seine Geschichte leheren?* "Studia Indo-Iránica" Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig, 1931, 68-72.

en la interpretación de la doctrina de *Buda*. Habría prescindido del trasfondo metafísico, e insistido especialmente en las leyes morales que llevan al Nirvâna. En tal sentido, el discípulo amado de *Buda* habría mantenido como doctrina esencial del Maestro la práctica de la ley (*Dharma*). Con Ânanda muchos monjes creían que el verdadero budista debía concentrarse en la práctica de la ley, sin glosas teóricas. Ânanda se distinguía por su simplicidad. Lo que salvaba era no la sabiduría, sino la práctica de las normas enseñadas por el Maestro.

c) Sâriputra y la corriente de la sabiduría (Abhidharma).

Pero ya en vida de *Buda*, y sobre todo después de su muerte, se habría formado la corriente que aspiraba a una más profunda comprensión del pensamiento del Maestro. La tendencia natural de la inteligencia a penetrar el íntimo sentido de las palabras, trabajaba también a los discípulos. El representante de esta escuela fue asimismo uno de los discípulos más queridos de *Buda* y que alcanzó prestigio por su penetración de la doctrina del iluminado. Se dice que Sâriputra alcanzó el Nirvâna a los 15 años de haber abrazado la ley del Maestro. Ânanda, sin embargo, sólo llegó al Nirvâna después de la muerte de *Buda*. Sâriputra estaba dotado de una inteligencia clara y ordenada, y, a diferencia del Maestro, era una especie de expositor sistemático de la doctrina a la que hacía más comprensible a los demás. Esto le ganó desde el principio una autoridad particular e hizo que ejerciera una notable influencia en las tendencias que iban prevaleciendo. El hecho de que él diese mayor o menor relieve a algún aspecto de la enseñanza de *Buda*, hacía que ésta fuera también cristalizando en un primero o segundo plano para los discípulos. Aunque murió seis meses antes que *Buda*, sin embargo, después de la muerte de éste, la forma en que él había ido explicando las doctrinas del Maestro prevaleció de una manera evidente. Tanto en lo que se refiere a la teoría como también por su concepción de la

misma vida monástica, fue para muchos de los primitivos budistas una especie de segundo fundador. Para ellos, después de *Buda*, era Sâriputra quien había llegado a alcanzar mejor que nadie, con una excelencia imponderable la sabiduría. Esta interpretación más intelectual y profunda de la doctrina de *Buda* ha sido denominada la "antigua escuela de la sabiduría", por contraposición al Mahâyâna posterior, denominado "la nueva sabiduría"[33].

3. Segunda etapa: Budismo canónico.

Con la formación del canon se van delineando más las diversas tendencias y se forman las "escuelas" propiamente dichas. Primero muy mezcladas entre sí, pero luego cada vez más definidas. Son relativamente numerosas. Es imposible señalar con exactitud su filiación. Las fuentes ofrecen denominaciones y árboles genealógicos muy diversos. Notemos solamente las que aparecen con más relieve en la historia del budismo.

a) Hînayâna y Mahâyâna.

La primera división unánimemente admitida por todos los budistas es la de las dos grandes escuelas, antes mencionadas, Hînayâna y Mahâyâna[34]. Dentro de ellas, se incluyen todas las demás. Por supuesto que estas denominaciones no son del período canónico y las doctrinas de una y otra escuela se fueron precisando posteriormente. Pero ya en la literatura canónica están presentes ambas tendencias. Junto con esa clasificación en dos grandes grupos, habría que tener en cuenta otra escuela que escapa a las características de ambos y que es muy posterior y de mucho menor re-

[33] Ver F. Conze, *Buddhism*, ps. 89-92.

[34] Sobre ambas grandes corrientes budistas ofrece una buena síntesis histórica y doctrinal, con textos y un estudio comparativo en C. H. S Ward, *Buddhism*, The Epworth Press, London, vol. I. Hînayâna, 1934[1], 1947[2]; vol II, Mahâyâna, 1952. Para una introducción general al Mahâyâna puede ser útil *Budismo Mahâyâna*, por B. L. Suzuki, trad. de O. Stutman, Bs. As., 1961.

presentación que ellas. Se trata de la escuela *Tantra*, la cual comenzó a alcanzar alguna significación sólo unos mil años después de la muerte de *Buda*. De ella trataremos, pues, al final de la descripción de las otras dos, a modo de apéndice.

1) Hînayâna, término sánscrito que significa "Pequeño Vehículo", es el nombre genérico dado al grupo de escuelas que se arraigó de una manera especial en el sur de la India. Las características propias de este grupo se definen, en primer lugar, por cierta indiferencia o rechazo positivo respecto de la especulación metafísica. No les interesa la teoría, sino la práctica. Profesan seguir literalmente el pensamiento y la enseñanza de *Buda* inspirándose principalmente en el Canon Pâli. Dentro de la misma práctica o disciplina, el sistema ascético propio del Hînayâna es el de la autorrepresión. Otra de sus características más propias es que el monje ha de procurar ante todo su propia salvación individual. Se excluye el anhelo de cooperar a la salvación de los demás, o, por lo menos, no se carga el acento sobre él. La salvación individual no parece conectada con la ayuda a los demás seres para que ellos obtengan la iluminación, el Nirvâna. Cada uno va por sí solo hacia Dios; la salvación es necesariamente autosalvación.

Desde el punto de vista filosófico, una de las doctrinas más características del Hînayâna es el *realismo del conocimiento*. En general se tiende a atribuír realidad a las cosas que son conocidas y, aunque se admite, de acuerdo con la fe budista, que nada es permanente, que no hay un sujeto o sustancia propiamente tal de las cosas; sin embargo, se da por supuesta la realidad del mundo exterior, formado por elementos infinitos, siempre cambiantes, que constituyen la esencia última de todas las cosas[35].

[35] Sobre las sectas del Hînayâna es clásica la obra de M. Walleser, *Die Sekten des alten Buddhismus*, Winter, Heidelberg, 1925. Primera parte de la obra general *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*, 1904[1], 1925[2], que presenta, sin embargo, algunos puntos de vista superados. Sobre la formación y múltiples divisiones de las sectas antiguas analiza las fuentes y reúne los últimos datos E.-Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, cap. VI *Les sectes Bouddhiques*, con excelente bibliografía, p. 571.

2) *Mahâyâna* significa "Gran Vehículo". Aparece como escuela posteriormente, hacia el siglo II a. C. El Mahâyâna es una reacción contra las características tradicionales del Hînayâna que acabamos de describir. En consecuencia, desarrolla en primer lugar una mayor tendencia a la *especulación filosófica*. Es decir, a encontrar una interpretación más profunda de la ley (*Dharma*), una "sabiduría superior" y trascendente. El Mahâyâna ha dado lugar a las escuelas metafísicas más importantes del budismo, tanto en la antigüedad como en nuestros días.

Otra característica propia de la escuela, por contraposición con el Hînayâna, es la relación de la salvación propia con la *salvación de los demás*. Se acentúa el aspecto social, la preocupación por los demás, y surge una nueva figura dentro del budismo que viene a ser personificada en el Bodhisattva. Éste es el santo, que ha llegado ya a la perfección requerida para alcanzar la liberación, el Nirvâna, la felicidad eterna exenta de la reencarnación; sin embargo, difiere la entrada en el Nirvâna para ayudar a la salvación de todos los demás hombres y aun de todas las criaturas. *Buda* mismo habría sido, en muchas existencias anteriores a su propio Nirvâna, un Bodhisattva.

Según el Mahâyâna la salvación no está, exclusiva ni principalmente, ligada a la represión ascética en cuanto tal, sino que se atiene más al espíritu de la *vía media*, proclamada por *Buda*. En este sentido enseña que la salvación se consigue por la vida normal dentro del estado de cada uno, y, en consecuencia, también los laicos pueden conseguir la salvación. Todas las acciones honestas de la vida humana pueden ser camino para aquélla. El Mahâyâna proclama, por así decirlo, el principio de que la naturaleza en todas sus manifestaciones lleva hacia la salvación.

En lo filosófico y metafísico, el Mahâyâna muestra una tendencia *más idealista*. De esta actitud en filosofía se puede deducir la metafísica de fondo en que se apoya o que sostiene. Por eso, en sus últimos desarrollos algunas escuelas metafísicas budistas de este grupo llegaron a un idealismo tan absoluto, que el pensamiento carecería de todo conte-

nido y la realidad de todas las cosas y del pensamiento mismo sería el vacío absoluto. Es necesario, sin embargo, tener presente que "idealismo" es una categoría occidental y nunca cuadra totalmente al pensamiento budista.

Si todo el budismo niega, en general, la realidad de un yo permanente, las escuelas más extremas del Mahâyâna llevan esta negación hasta el máximo. La última realidad de las cosas no sólo carece de sujeto, sino que es el *vacío*, la nada, considerada ésta como la indeterminación total.

Es natural que entre ambas escuelas exista una disputa insalvable, atribuyéndose cada una a sí misma la auténtica interpretación de las enseñanzas de *Buda*. Los del Hînayâna sostienen que ellos son históricamente la continuación del budismo primitivo y se atienen a las enseñanzas estrictas de los libros sagrados. Recogen, por así decirlo, las palabras del Maestro y las aceptan en su sentido inmediato.

El Mahâyâna, en cambio, afirma poseer el sentido más auténtico y más profundo del budismo. Dicen que *Buda* expresó su doctrina en fórmulas sencillas que estuvieran al alcance de sus oyentes, los cuales no podían captar el sentido profundo de su doctrina si se la hubiera revelado explícitamente. Tal sentido profundo se descubriría con el tiempo y por eso se llama el Mahâyâna la escuela de la "nueva sabiduría".

Es claro que las determinaciones de Hînayâna y Mahâyâna, antigua y nueva sabiduría, han sido creadas por los mahâyânistas y tienden a subrayar la superioridad de la propia escuela. Como es natural, las escuelas que continúan la tradición antigua evitan en general esta terminología comparativa.

No pocos autores sostienen que el Mahâyâna surgió por el contacto de doctrinas hindúes ajenas al budismo. La hipótesis no deja de ser probable. Pero los mahâyânistas sostienen que la semilla está ya en las enseñanzas verbales de *Buda*; naturalmente es posible hallar en las escrituras más antiguas, y en el mismo Canon Hînayâna, casi todos los elementos del Mahâyâna, por lo menos en germen.

Veamos ahora la historia de las principales sectas dentro cada una de estas dos grandes divisiones del budismo.

b) Escuelas del Hînayâna.

1) *Theravâda* (Escuela de los presbíteros o ancianos). Ésta parece la continuadora directa o la prolongación misma de los Sthaviras de la que viene a ser sinónimo. Su Canon es el más completo: el Tripitaka Pâli. Sostiene la realidad de los elementos (*skhandas*), pero acentúa la negación del sujeto o yo. Según la Vallée-Poussin, los sthaviras habrían sido los "creadores del sistema de la no-existencia del yo, de la no-individualidad, y de la existencia de sólo los skhandas, que luego fueron herencia común de la mayoría de las sectas"[36]. La escuela se extendió por el sur de India y ha perdurado muy viva hasta hoy en Ceilán y el sur de Asia. Su gran expositor escolástico fue Buddhaghosha, siglo v d. C.

2) *Sarvâstivâda* (Escuela realista). Tiene mucha afinidad con la anterior. Se conserva su Canon sánscrito, aunque una buena parte sólo en traducciones chinas. Floreció en el norte de la India.

3) *Sautrântika* (Seguidores de los sûtras). Por reacción frente al realismo de los sarvâstivâdines, tuvo una tendencia más idealista, lo que sirvió de preparación a las escuelas mahâyânas.

4) *Pudgalavâda* (Escuela de la persona). Defendió la existencia de un sujeto individual o persona, como sujeto de los actos, frente a los negadores del yo o âtman. Se hace presente desde la más antigua tradición, pero no se conoce su Canon. Los escritos de sus expositores también se han perdido. Sus doctrinas las conocemos a través de sus impugnadores posteriores, que los consideraron siempre como budistas heterodoxos. Se los llamó también *Vatsîputrîyas* y *Sammitîyas*.

[36] *Bouddhisme*, p. 166

c) Escuelas del Mahâyâna.

No existe un "Canon Mahâyâna" propiamente tal. Cumplen la misma función de "escritos sagrados" un conjunto denominado "sûtras mahâyânas" de muy diverso contenido, procedencia y tiempo. Pero en este grupo de sûtras se advierten ya tres de las tendencias más salientes del Mahâyâna, que luego van a dar lugar a importantes escuelas y sectas.

1) *Shûnyavâda* (Escuela del vacío). Es conocida también como *Mâdhyamika* (doctrina de la vía media). Aparece con los sûtras de la "Sabiduría trascendente" (*Prajñâpâmitâs*) cuya redacción inicial se sitúa unos 200 años a. C. La esencia de las cosas es el "vacío", la no-determinación de contenido.

2) *Vijñânavâda* (Escuela de la mente o conciencia). También es conocida como *Yogâcâra*. Es una tendencia a considerar la Mente como esencia de las cosas y a identificar aquélla con la esencia de *Buda*. Éste viene a ser entonces el Absoluto expresado como un *Buda* ideal y eterno. Los sûtras "El loto de la buena ley" (*Saddharmapundârika*) y "Revelación de Lanka" (*Lankâ vatâra*), etc., presentan una nueva revelación de *Buda* que contiene muchos elementos de esta escuela, luego muy desarrollada.

3) *Amidismo*. Entre los sûtras mahâyânas tienen gran importancia para la historia posterior los que representan a *Buda* como Salvador de los hombres, ya sea a manera de un Dios que reina en el paraíso y salva a los mortales con la sola invocación de su nombre (*Amitâyurdhyâna-sûtra*), ya como el que ha de venir al mundo como nuevo *Buda* (*Maitrêya*).

4. Tercera etapa: la escolástica budista.

Las tendencias apuntadas en el período canónico se acentuaron en los siglos siguientes por medio de una mayor elaboración y profundización metafísica. Va a ser la época clásica de la filosofía budista, así como también de su arte y del impulso de expansión fuera de la India.

a) La escolástica Hînayâna.

1) *Theravâda.*

El mejor expositor, que nos ha dejado una brillante profundización filosófico-teológica de la doctrina de esta escuela, es Buddhaghosha, de Ceilán, quien vivió en el siglo v d. C. Su obra "El camino de la pureza" (*Visuddhimagga*) es respetada por los budistas de todas las escuelas.

2) *Sarvâstivâda y Vaibhâsika.* Entre los pocos autores de esta escuela, cuyos escritos han sobrevivido, citemos a Vasumitra y a Samghâbhadra. Este último, en su comentario Nyâyanusara-shâstra, defiende las doctrinas de los vaibhâsikas frente a las críticas de Vasubandhu, quien a su vez, al exponer los argumentos de los sarvâstivâdines y vaibhâsikas para refutarlos, es la principal fuente de información que de ellos tenemos.

3) *Sautrântika.* Un desarrollo filosófico altamente escolástico de esta doctrina nos ha dejado Vasubandhu, nacido en Peshawar, siglos iv/v d. C. Sus obras *Abhidharmakosha* y *Karmasiddhi* son muy importantes para conocer las doctrinas de las diversas escuelas. Vasubandhu, convertido después a la Vijñânavâda del Mahâyâna, escribió otros dos tratados, muy importantes también, de veinte y treinta estancias, respectivamente, que llevan el título común *Vijñâptimâtratâsiddhi* (La esencia de todo es conciencia).

Estas escuelas se extinguieron en la India hacia el siglo xiii.

4) *El budismo Hînayâna fuera de la India*: Ceilán, Burma, Tailandia, Cambodia.

El budismo hînayâna, especialmente en la forma de la escuela Theravâda, se extendió por el sur de Asia y ha continuado floreciente hasta nuestros días.

Ya en tiempos del rey Ashoka (hacia el 250 a. C.), misioneros budistas, y, al parecer, el mismo hijo de Ashoka, llevaron la doctrina a Ceilán. También en la misma época habrían visitado Birmania y Tailandia los emisarios budistas. El budismo fue abrazado pronto por los reyes y por el pueblo en Ceilán y Birmania y se inició la gran tradición

budista de ambos países, basada en el Canon Pâli, que ha alimentado la religión, la vida, el arte y la literatura de aquellos pueblos.

A Cambodia fue llevado el budismo ya en los primeros siglos. Éste tuvo una gran influencia en el desarrollo de la vida y del arte del imperio Khmer, llegando en el siglo XIV a ser declarado la religión oficial.

Siam, actual Tailandia, aparece en la historia del budismo fervoroso mucho después hacia el siglo VII. Pero las raíces budistas en Tailandia parecen ser muy anteriores. Según una antigua tradición, ya en tiempo del rey Ashoka dos monjes misioneros llegaron hasta la región, en el lugar de la actual ciudad Nakorn Patom, a unos sesenta kilómetros hacia el este de Bangkok. La monumental pagoda (Phra Patom Chedi) y algunas otras reliquias históricas parecen favorecer esta tradición. Las últimas excavaciones han descubierto representaciones de *Buda* anteriores a la imaginería, lo que muestra la antigüedad de la tradición budista en ese lugar.

Hacia el siglo VIII d. C. llegó desde Java, al sur de la actual Tailandia, el budismo mahâyâna, que dio origen a la pequeña corriente mahâyânista conservada en Tailandia. Pero domina, casi en la totalidad del pueblo, la tradición hînayâna. Efectivamente, en el siglo XI la influencia de Birmania en las provincias del norte de Tailandia, especialmente en Lobpuri, dio un sello definitivo a la tradición hînayâna. Pero es sólo en el siglo XIII cuando el Budismo aparece a la plena luz histórica y se puede seguir su tradición ya paso a paso. La influencia llegó entonces desde Ceilán al reino de Sukotai, que fue el núcleo del presente reino de Tailandia. Hacia fines del siglo XIII, el rey Ram Kamhamg despertó gran interés por la cultura y adoptó el budismo de Ceilán como religión oficial de su reino. La capital de Tailandia, y por tanto el centro del budismo tailandés, se traslada luego, en 1350, a Ayudhya (Ayutia) donde permanece hasta el 1777. Desde entonces la capital pasó a Bangkok, que se convirtió en uno de los centros budistas más importantes del mundo. Uno de los indicios de la profunda devoción budista

en Tailandia es el número extraordinario de imágenes de *Buda*, que el arte tai ha producido. Algunas de valor incalculable, como el Buda de Oro (de 14 toneladas), el Buda de Esmeralda, venerado en el templo del palacio real. Hemos visto estos templos repletos de fieles en un ambiente de afecto y devoción religiosa budista. Bangkok es, además, la sede de la "Asociación Budista Mundial". El Budismo ha informado la vida del pueblo, pero siempre, especialmente en la actual Constitución nacional, ha respetado la libertad de todas las demás religiones. En realidad el Budismo ha cumplido en Tailandia la misión de mantener el espíritu nacional, y la moral del pueblo. El desarrollo de la vida monástica ha sido allí extraordinario y se mantiene aún en nuestros días con unos 200.000 monjes. En Tailandia, como en otros países del sur de Asia, Birmania y Ceilán existe la costumbre de que los laicos pasen una temporada en los monasterios profesando la vida monástica.

b) La escolástica Mahâyâna.

Si la escuela del Hînayâna tuvo gran influencia en la vida y en la organización monástica budista de los pueblos del sur de Asia, el Mahâyâna, por su parte, se extendió hacia China, Corea, Japón, Mongolia y Tibet, dando lugar a un mayor número de escuelas y a una más fecunda actividad intelectual. Sin embargo, los primeros grandes escolásticos los dio la India.

Tratemos de esquematizar las principales corrientes o sectas del Mahâyâna.

Naturalmente, pueden distinguirse multiplicidad de sectas con muy diversos matices que se entrelazan, por lo cual resulta difícil hacer una división adecuada. Pero, ya desde la antigüedad se señalaron dos corrientes principales, que conviene distinguir como puntos de referencia.

1) *Vijñânavâda y Yogâcâra*. Con esta denominación, similar a la del Hînayâna, pueden agruparse varios autores, los cuales subrayan la doctrina de la "Mente", como esencia de las cosas. Pero en la base de la teoría se halla la

creencia mahâyâna en un *Buda* trascendente, como "realidad última de las cosas" (*Bhûtatathâtâ*). El primer expositor sistemático de esta cosmovisión metafísica mahâyâna fue Ashvaghosha, con su célebre obra "Discurso sobre el despertar de la fe" (*Mahâyâna-shraddhotpâda-shâstra*). Posteriormente se desarrolló más la teoría idealista. En lo que se refiere al conocimiento, afirman que de hecho no captamos los objetos en sí mismos en manera alguna, sino sólo nuestras ideas. Por tanto, la única realidad existente son las ideas puras, las representaciones puras; de esta manera, excluyen todo conocimiento de la cosa en sí (*Svalakshana*). Los representantes más importantes de esta escuela fueron Asanga y el ya citado Vasubandhu. Vivieron hacia los siglos IV/V d. C. El último, el más importante de ambos, perteneció primero a la secta Sautrântika Hînayâna, pero luego bajo la influencia de su hermano abrazó un idealismo más estricto.

Se consideran continuadores de la misma escuela varios autores, que dedicaron especial atención a la lógica: a veces se agrupan con la denominación de "escuela lógica" del Mahâyâna. Los principales son: Dinnâga (siglos VI-V a. C.), cuya obra principal *Pramânasamuccaya*, no se conserva en el original sánscrito, sino en una versión tibetana; su *Nyâyamukha* es el tratado más antiguo de lógica del budismo Mahâyâna. Dinnâga es por ello considerado como el fundador de la "escuela lógica". Dharmakîrti (siglo VII d. C.) desarrolló la doctrina lógica iniciada por Dinnâga, en su Tratado *Nyâyabindu*. El último gran maestro del budismo en la India fue *Kamalashîla* (siglo VIII d. C.), en quien culminó la escuela lógica[37].

2) *Mâdhyamika*.

Ésta y la anterior son las dos escuelas más avanzadas del budismo en la India. La Mâdhyamika lleva ya al extremo absoluto la doctrina del vacío shûnya, no sólo no admi-

[37] Sharma, Ch., *Indian Philosophy*, p. 112. Exposición de la doctrina general de la escuela en S. Mookerjee, *The Buddhist philosophy of universal flux*, an exposition of the philosophy of critical realism as expounded by the school of Dinnaga, Calcutta, 1935.

te ningún conocimiento de la cosa en sí, sino que niega también toda realidad, tanto del sujeto como de las ideas mismas. No hay ninguna realidad propiamente tal, ni externa ni interna. Todo es el vacío absoluto, libre de toda determinación; en otras palabras, la "Última realidad", es decir, la Verdad de las cosas, es el vacío total. La doctrina del vacío, como última realidad, ha sido fundamentada en grado máximo dentro de la escuela por el célebre filósofo budista Nâgârjuna (siglo II d. C.). Éste ha realizado uno de los mayores esfuerzos metafísicos, no sólo dentro del budismo, sino dentro del pensamiento filosófico religioso universal. Probablemente fue discípulo de Ashvaghosha. Su obra principal, *Mûlamadhyamakakârikâ*, que se ha publicado con el comentario de Candrakîrti (quien floreció hacia el año 650) es considerada como "una de las obras más valiosas dentro de la literatura filosófica sánscrita"[38].

Nâgârjuna ha ejercido una extraordinaria influencia en todo el budismo posterior, y sigue siendo todavía una de las autoridades clásicas para los budistas actuales de la escuela mahâyâna, tanto en China coino en Japón.

c) Escuelas mahâyânas fuera de la India.

El budismo mahâyâna fue absorbido en la India por el hinduísmo y se extinguió hacia el siglo XIII. Pero la escuela proliferó extraordinariamente fuera de la India. Debemos aquí limitarnos a enumerar algunas de las sectas más importantes.

1) Sectas en China.

a') Amidismo.

Es una de las sectas budistas que ha tenido mayor extensión fuera de la India y sigue todavía aglomerando el mayor número de budistas.

[38] Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 199. En castellano tenemos un buen estudio sobre Nâgârjuna debido a V. Fatone: *El budismo nihilista*, Bs. As., 1962.

El budismo llegó a China a mediados del siglo I de nuestra era, y, después de los primeros conflictos con el confucianismo, se adaptó a la mentalidad china tomando algunos elementos del taoísmo. Pero su afirmación definitiva en China data del siglo VI, en el cual la dinastía T'ang dio gran impulso a la doctrina y a la vida monástica budista.

El amidismo se caracteriza por el culto a *Buda* como "Salvador". En tal sentido se llama a *Buda* "Amida". Esta palabra viene de *Amitâbha*, que significa el *Buda* de la Luz (abha) infinita (amita). Como tal se invoca a *Buda* para que conceda la salvación. Por contraposición a las sectas que establecen como principal medio de salvación la práctica ascética o la sabiduría, el amidismo recurre a la invocación "a Buda", es decir, a la devoción (*bhakti*), como el medio más eficaz y seguro de liberación. Así los fieles repiten continuamente el nombre de Amida y creen que ello les asegura el renacer en un paraíso.

El amidismo parece que se haya iniciado en el noroeste de la India y que haya recibido algunas influencias de las creencias persas. Pueden advertirse, sin duda, ciertas similitudes con el espíritu del Tantra, ya que se considera la sola pronunciación de la invocación como una fórmula mágica que opera automáticamente la salvación.

Del norte de la India pasó a China hacia el año 150 d. C. Pero, la organización de la secta, como tal, se debe a Hui-yan, quien, hacia el 350 d. C., fundó la secta de la "Tierra pura" inspirándose en el sûtra de la "Tierra feliz o pura" (sukhâvati). La Tierra feliz es descrita como un paraíso situado en el oeste. Es notable que no pocas tradiciones del extremo Oriente mirasen hacia el Oeste como lugar de salvación. Hacia el año 650 el amidismo se encuentra totalmente afirmado. Junto con el culto de Amida aparecen otros símbolos de *Buda* que tienen el mismo sentido. Así, por ejemplo, el de Buda Avalokiteshvara, término que significa el "Dios que mira con compasión". También el culto de Maitrêya se encuentra íntimamente unido al del *Buda* Ami-

da. Maitrêya es el nombre de un futuro *Buda* que vendrá a restaurar la doctrina de Sakyamuni.

b') Ch'an.

La secta del Ch'an, que los coreanos llaman Sun y los japoneses Zen, dícese haber sido llevada a China por un misionero budista indio, cuyo nombre se ha hecho legendario y viene a ser el Patriarca fundador de la secta: *Bodhidharma*. Habría llegado a la India hacia el año 520 d. C. Pero el florecimiento o maduración del Ch'an se sitúa en los siglos IX y X, en los cuales los llamados "Cinco grandes patriarcas" dieron madurez a la secta. En el período de la dinastía Sung se dejó sentir la influencia del Ch'an más allá del ámbito religioso, en el arte chino, adoptando una característica típica de la secta que debía mostrarse tanto en China como en Japón, e influyendo de una manera especial en las manifestaciones de toda la vida cultural y social. Lo característico de la secta del Ch'an, especialmente por contraposición con las otras, es el haber acentuado, como el medio más eficaz y a veces exclusivo para llegar al Nirvâna, la práctica de la meditación. En los monasterios del Ch'an, el culto o la liturgia quedan reducidos al mínimo, cuando no prácticamente excluídos, para concentrar todo el esfuerzo en la meditación. Aun cuando la secta del Ch'an en China o del Zen en Japón es una de las que ha desarrollado mayor actividad intelectual y ha tenido grandes expositores metafísicos, sin embargo, la meditación que ellos proclaman no es precisamente la especulación teórica, el discurso y la reflexión, sino una sabiduría especial, más allá de toda la actividad de la mente, identificada con la vida y con la realidad misma del hombre. Bajo la influencia de los Cinco grandes patriarcas del Ch'an, discípulos del organizador de la secta en el sur de China, Hui-neng (638-713), aquélla se desarrolló extraordinariamente, de modo que sólo fue superada por el amidismo[39].

[39] Ver E. Conze, *Buddhism*, ps. 200-207. Una síntesis de la historia del Zen la da D. T. Suzuki en *Zen Buddhism*, New York, 1956, ps. 59-80. Obra fundamental es la de H. Dumoulin

2) *Corea.*

El budismo fue llevado a Corea desde China al final del siglo IV d. C. Pronto lo abrazaron los reyes de los tres Estados en que entonces se hallaba dividida la península, y se impuso como la religión de todo el pueblo. Ya en el año 375, uno de los reyes, el de Koguryo, estableció que todos debían abrazar el budismo. En el siglo VI alcanzó éste un florecimiento religioso y cultural, que inició la era de oro del budismo coreano. El impulso misionero de los reyes y monjes coreanos fue el que llevó el budismo al Japón.

Las principales sectas de China fueron también trasplantadas a Corea desde el año 632 y adquirieron allí modalidades propias. La secta Ch'an, que en Corea se llamó Sun, fue importada a fines del siglo III y adquirió gran prestigio. También otras sectas como el Kyo, que da especial preferencia a las escrituras, junto con el amidismo, la secta Tientai y el mismo Tantra budista.

Durante la dinastía Yi, que reinó desde el siglo XIV al XIX, el budismo sufrió un período de eclipse, pues se favoreció oficialmente al confucianismo y se puso trabas a los budistos. Pero, en 1869 fueron levantadas las restricciones al budismo y éste se ha reorganizado y revitalizado para influír en la vida y en la filosofía del pueblo coreano.

En 1964, el budismo contaba, en Corea, con cerca de 4.000.000 de fieles, 11.900 monjes, 1.243 templos. La universidad budista de Tongguk, fundada en 1914, es un centro activo de estudio y difusión del budismo. Trata de responder a la aspiración de los jóvenes intelectuales budistas, a fin de que la doctrina sea una contribución moderna al pensamiento y al progreso nacional[40].

[40] La revista "Korea Journal", vol. 4, n. 5, mayo de 1964, ha publicado bajo el título general *Buddhism in Korea*, cinco artículos de profesores coreanos que ofrecen una buena síntesis del budismo y sus sectas en Corea. La organización nacional del budismo coreano ha realizado una serie de publicaciones en los últimos años, que muestran su esfuerzo por mantener la tradición y el prestigio intelectual y que comprenden así los sûtras como los tratados de los patriarcas coreanos. Citemos, entre otros. *Tripitaka Koreana*, en 18 vols. (1964). Reproducción fotográfica. *Diccionario del Budismo* (1961), *Historia Cultural del Budismo* (1956), etc.

3) *Japón.*

Las dos sectas de China, antes descritas, fueron trasplantadas a Japón y obtuvieron allí desarrollo y características propias[41].

a') Amidismo.

Fue llevado al Japón, a fines del siglo x y pronto se extendió de una manera sorprendente. Parecía responder de una manera especial a las inclinaciones religiosas del pueblo. Con el correr de la historia se subdividió en varias sectas, pero las más importantes de ellas son el *Amidismo Jodo* y el *Jo-do Shin-shu.* Fundador del primero fue el célebre maestro Honen Shônin (1133-1212), quien inició en 1175 la llamada "secta de la tierra pura"; su discípulo Shinran Shônin (1173-1262) fundó otra secta llamada "la verdadera secta de la tierra pura" (Shin-Shu). Shinran llevó mucho más lejos el principio de la salvación por la invocación: afirmando que ni el culto ni las obras ni la meditación eran útiles para la salvación, sino sólo la fe y la invocación a *Buda.* Así cristalizó lo que los japoneses llaman "Nembutsu", invocación al nombre de *Buda.*

Esta secta ha sido siempre muy numerosa en Japón y actualmente es la segunda entre las budistas, sólo superada por la secta del Nichiren, la cual, por lo demás, participa mucho del amidismo.

b') Zen.

El Ch'an fue llevado al Japón hacia el año 1200 por uno de los grandes maestros budistas, Eisai, pero quien le dio la profundidad de pensamiento metafísico y espiritual, fue el célebre patriarca Dogen, uno de los pensadores de mayor relieve que ha tenido el Japón.

El Zen arraigó de manera profunda en el espíritu japonés y, dada la característica de sus maestros de no limitarse

[41] El repertorio bibliográfico más completo sobre el budismo en Japón es *A bibliography of Japanese Buddhism.* Edited by B. Shōjun... CIIB Press, Tokyo, 1958.

a la influencia dentro del monasterio sino de informar toda la vida humana y social, el Zen ha sido una de las formas del budismo que ha ejercido más influjo en la vida nacional japonesa. La serenidad, la simplicidad, el autodominio de sí y el dominio de la circunstancia que el hombre encuentra en la vida, la convivencia íntima con la naturaleza toda, la exclusión de una especulación metafísica abstracta, sustituída por una intuición vívida y concreta de la realidad humana y del mundo fenoménico, atrajeron notablemente al espíritu japonés y por ello el Zen ha influído tanto en las tradiciones nacionales, como la de los Samurais, la escultura y arquitectura religiosa y civil, la ceremonia del té, el arreglo de las flores, la delicada y profundamente sentida literatura japonesa.

Numéricamente nunca alcanzó el Zen la proporción de otras sectas, pero en ciertos aspectos su influencia ha sido más profunda.

c') Nichiren.

Es una secta auténtica japonesa que ha sido y sigue siendo la más numerosa del Japón, que tomó el nombre de su fundador (1222-1282). Nichiren hizo una escisión dentro del amidismo y proclamó su propia secta, dándole un color nacional mucho más acentuado. Tomó elementos de la tradición religiosa japonesa, el Shinto, con lo cual organizó un budismo mucho más comprensible para el alma popular. Se ha caracterizado por una cierta intransigencia religiosa y nacional y tuvo gran influencia en los períodos militaristas y nacionalistas del Japón.

Merecen citarse entre las sectas importantes desarrolladas en Japón, asimismo, el *Tendai* (de la secta china Tientai) y el *Shingon*, llevadas desde el continente chino por Dengyo Daishi (767-822) y Kôbô (774-835), las cuales juntan el interés especulativo metafísico y el ritualismo[42].

[42] Una breve síntesis del budismo japonés y sus sectas se puede ver en el ya citado célebre divulgador del budismo Zen, D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Buddhism*, Tokyo, 1958. Suzuki señala hasta once sectas bien definidas, p. 104. Más completa información sobre las sectas actuales en *Religions in Japan*, Tokyo, 1959. En Japón hay ahora unos 40 millones de budistas (p. 123).

4) *Tibet.*

El budismo entró en el Tibet hacia el año 700 de nuestra era, llevado por monjes del noreste de la India, desde Bengala. Pero ya a mitad del mismo siglo, el monje Padmasambhava llevó al Tibet la doctrina del Vehículo Tántrico, que dio al budismo tibetano un carácter propio. Se halla dividido en dos sectas denominadas, por el color del manto de sus monjes, la "amarilla" y la "roja". La primera es la religión oficial de los lamas, y representa una concepción más pura del budismo dentro del espíritu del mahâyâna. La "roja", en cambio, ha sobrevivido siempre mezclada con la religión primitiva del "Bon" (Shamanismo). Dentro de esta secta ha tomado gran impulso la magia, con frecuencia en el sentido de la extrema izquierda, por lo que es considerada como el tantra tibetano.

5) *Malasia.*

En el sur de Asia predominó el Pequeño Vehículo, según hemos visto anteriormente. Pero, en Malasia, donde el hinduísmo se introdujo en los primeros siglos de nuestra era, el budismo fue llevado a Java y Sumatra durante el siglo v. A diferencia de los países surasiáticos, fue el Gran Vehículo el que alcanzó numerosos adeptos y floreció en lo que actualmente es Indonesia, hasta que en el siglo xiv las invasiones musulmanas lo sustituyeron por el mahometismo. Ha dejado, sin embargo, algunos monumentos de relevante significación histórica y artística, entre los cuales el templo de Borobodur, en Java, erigido hacia el año 850, sobresale como uno de los más importantes en el mundo budista.

c) El budismo Tantra.

1. Origen del Tantra.

Junto a las dos escuelas, hînayâna y mahâyâna, que acabamos de describir, se formó también dentro del budis-

mo una tercera, la cual nunca llegó a tener tanta importancia como las otras dos, pero que no puede dejar de mencionarse: la de inspiración Tantra, llamada Vajra-yâna, que significa "Vehículo de Diamante". El tantrismo nació del yoga, también al pie del Himalaya, pero con influencias indígenas de la India (Dravidas) y de otras religiones extranjeras como la persa. Aunque surgió del yoga, se desarrolló con caracteres especiales, formando una corriente definida.

El tantra budista se inspiró en el hindú. Dentro del hinduísmo los libros tantras pertenecen al género de los *Purânas* (relaciones o narraciones), los cuales son de tres géneros: Vishnuitas, llamados Samhitas, término que significa "selecciones"; Shivaitas, denominados *Âgamas*, es decir, "tradiciones" y Tantras, propiamente dichos, que versan sobre la religión del tantrismo. El término "tantra" significa "libro". El tantrismo se inspira en la idea de que el universo está constituído por poderes ocultos, los cuales pueden ser manejados por arte de la magia. Ésta toma diversos aspectos, ya utilizando fórmulas mágicas, ya acciones o ritos. Todas ellas son conjuros que obligan a las fuerzas ocultas a responder a los deseos del conjurante. La diferencia entre el tantrismo y otros modos de religión es que en éstos los dioses son invocados para que sean benignos o para que no hagan daño; en cambio, en el tantrismo, los dioses o las fuerzas cósmicas son dominados y obligados a realizar lo que el conjuro les exige.

2. Tantra de derecha y de izquierda.

En el tantrismo se han distinguido siempre dos corrientes, llamadas, en términos técnicos, de derecha y de izquierda. La primera trata de obtener su finalidad por medio de fórmulas, ceremonias sagradas o por un esfuerzo mental interior; al paso que el tantrismo de izquierda tiende a obtener la liberación soltando los instintos, especialmente los que se refieren al sexo. Este segundo tantrismo, sobre todo, lleva hasta el extremo la práctica de la magia, atribuyendo una eficacia infalible a las palabras y a los ritos materiales.

No es tanto el significado de las fórmulas, cuanto su sonido material el que produce el efecto.

En el tantrismo de derecha se da más importancia al elemento masculino; en cambio, en el de izquierda se da la preferencia al femenino.

Es conocida, dentro de la tradición hindú, la concepción que el tantrismo tiene del hombre y los métodos por los cuales intenta llevarlo a la sublimación en el Absoluto. Distingue en el cuerpo humano seis centros (*cakra*) de energía, figurados por otros tantos *lotos*, desde la base del tronco haste el cráneo, en forma de círculos (*mandala*), conectados entre sí por conductos. En un séptimo centro, que fue situado en la parte superior del cráneo, se halla la "sede de Shiva", punto de contacto con el Absoluto; en el centro inferior se encuentra la "serpiente Love" (Kundalini), simbolo de la energia cósmica inconsciente.

La técnica del tantra, inspirada en las técnicas yogas de concentración, consiste en llegar a despertar la serpiente, hacerla subir, a través de los mandalas haste la región superior y lograr asi la unión mistica, es decir, la identidad con Brahman. Ésta es la felicidad suprema. En esa esfera superior se bebe el néctar de Shiva. Otra técnica tantra coincide con el Raja-yoga, es decir, el yoga de absorción por la mente. Es fácil de advertir en esta técnica una sublimación del instinto sexual.

En el tantrismo de izquierda, los métodos son mucho más radicales, tanto en lo que se refiere a la fe ciega en las fórmulas mágicas y en los ritos, como en las prácticas, con frecuencia de una grosera degeneración.

El budismo no podía escapar a la influencia del tantra, aunque por cierto ésta no se manifiesta en forma decisiva, sino unos mil años después de la muerte de *Buda*. El desarrollo del tantra budista se inicia sólo a principios del siglo VII. Uno de sus primeros y más importantes maestros fue Nâgârjuna, diverso del metafísico de la escuela mâdhyamika, en el cual se inspiran las diversas escuelas tantras del budismo.

3. Sûtras del Tantra.

En cuanto a la abundante literatura tántrica, uno de los libros más antiguos es el *Guhyasamaja-Tantra*, que data de la época de formación del tantra en el budismo. Pero los tantras budistas encuentran sus antecedentes en el venerable Sûtra *Prajñâpâramitâ*, en el cual hay algunas referencias a sortilegios propios del método tántrico. Otro importante Sûtra para el tantrismo es el *Mahâvairocana-Sûtra*. En éste se desarrolla la idea del Buda Mahâvairocana, según el cual, *Buda*, que es idéntico con el universo, es la última realidad de éste. En el fondo, el cosmos no es más que *Buda*, presente a sí mismo. Está constituído por dos elementos, uno pasivo (el elemento madre) y otro activo (el elemento diamante).

El ideal del tantrismo es descubrir la verdadera naturaleza del *Buda* (¿qué es el universo y qué somos nosotros?), la cual es la naturaleza de diamante. Diamante (*vajra*) es la última realidad de las cosas, llamada así porque es dura y trasparente como esa piedra preciosa. Por ser dura, es lo más real, y por ser trasparente es el vacío absoluto. De ésta manera, la última realidad es Vajra; en otras palabras, "Todo es Vajra". Como se ve, para el tantrismo, Vajra o diamante tiene el mismo significado que Buda y Dharma.

El tantra de izquierda, o propiamente el Vajrayâna, el "Vehículo de Diamante", nacido en la India se extendió luego por Java y Bali, donde todavía subsiste, así como por Nepal y Tibet.

El tantra de derecha tiene su tradición en la escuela china Mi-tsung (Escuela de los Secretos), la cual recogió el sistema de *Amoghavajra* (705-774), inspirado también en Nâgârjuna. Al Japón fue llevado el tantrismo por Kobo Daishi, alrededor del 800 d. C., quien fundó la secta de Shingon (Verdadero mundo), que sigue floreciente hasta nuestros días. También participa del tantra la secta Tendai, fundada por Dengyo Daishi, la cual, asimismo, se mantiene hoy viva, aunque menos numerosa que la anterior. Las

exageraciones del tantrismo de izquierda tuvieron muy pocas manifestaciones en el budismo japonés[43]

d) El budismo en Occidente.

1. Ediciones y versiones.

En la antigüedad los contactos del budismo con Occidente fueron escasos e imprecisos[44]. En la edad media, y sobre todo a partir del siglo XVI, en que se intensifica el contacto entre ambos continentes, con el descubrimiento y colonización de aquellos países por los occidentales, el conocimiento de las religiones del Oriente se adquirió principalmente a través de las noticias de los misioneros, algunos de los cuales realizaron estudios valiosos.

Pero el interés de los sabios de Occidente por Oriente, en forma intensa y sistemática, se inicia sólo en el siglo pasado. Uno de los primeros en llamar la atención sobre el significado de *Buda* y su mensaje fue Schopenhauer, quien profesó gran admiración por la doctrina budista y trató de fundar en ella la concepción de la vida[45]. Pero durante el segundo tercio del siglo XIX comenzaron a aparecer las traducciones y los estudios sistemáticos sobre la doctrina y las

[43] Ver E. Conze, *Buddhism*, ps. 174-199.

[44] Sobre este punto ver G. Messina, *Cristianeismo, Buddhismo e Manicheismo nell'Asia Antica*, Roma, 1947. Con interesante bibliografía, ps. 251-254 Cubre toda la historia, desde la antigüedad hasta nuestros días la documentada obra de H. de Lubac, *La recontre du Bouddhisme et de l'Occident*, París, 1952.

[45] En su obra *El mundo como Voluntad y como Representación* (2ª ed., 1844) llama al mensaje budista: "buena nueva", y lo hace consistir en la adquisición de la paz por la "aniquilación de la voluntad" Junto con la Voluntad, queda aniquilado el universo, creado por aquélla y que es esencialmente doloroso según enseñó *Buda* Especialmente todo el libro IV está impregnado de la doctrina budista de que la existencia es dolor, y que éste es causado por la aniquilación de la misma, acentuando el pesimismo y nihilismo. Aunque esta doctrina parece desalentadora, dice "la única perspectiva que puede consolarnos lentamente, cuando nos hallamos convencidos de que el inexorable dolor y la infinita miseria son la esencia de este fenómeno de la voluntad que llamamos mundo, es ver al mundo desvanecerse, quedando sólo ante nosotros la nada cuando la voluntad ha llegado a suprimirse a sí misma" Trad. de "La España Moderna", Madrid, s/f., t. II, p. 370. Esta interpretación morbosamente negativa del budismo, tuvo, sin embargo, bastante influencia en los orientalistas europeos del siglo XIX.

fuentes del budismo. Creció el interés por las lenguas orientales y después de las primeras traducciones aisladas[46] se inició en 1880 bajo la dirección de Max Müller[47], la gran serie de traducciones al inglés: *The Sacred Books of the East* (Oxford). Más tarde, por la iniciativa de Rhys Davids y su esposa Caroline A. Foley, profundos admiradores del budismo, se formó la *Pâli Text Society* en Londres, a la cual debemos dos grandes series, una de *Textos* del Canon Pâli en alfabeto romano (1883 y ss.) y otra de *Traducciones* (1909 y ss.) que se agrega a las fuentes ya incluídas en la colección de Max Müller. Rhys Davids completó; además, las versiones con otra colección valiosa, *Sacred Books of the Buddhists* (Londres, 1895 y ss.), que incluyen algunos textos sánscritos. Mencionemos la *Bibliotheca Buddhica* de la Academia de Ciencias de San Petersburgo (1901 y ss.) y las dos colecciones francesas *Buddhica Memoires* (1928 y ss.) y *Buddhica Documents* (1929 y ss.), sólo para dar otros importantes ejemplos.

Es verdaderamente sorprendente el interés que los sabios europeos dedicaron a las doctrinas del Oriente. Limitándonos sólo a nuestro tema, citemos los nombres clásicos de Burnouf, Barthélémy-Saint-Hilaire, Wassiljew y H. Kern, quienes abrieron el camino con sus primeros trabajos.

2. Estudios.

Los budólogos europeos pueden agruparse en dos escuelas que pueden denominarse antigua y nueva[48]. La primera se inicia a fines del siglo pasado. En ella debe incluír-

[46] Fue E. Burnouf uno de los pioneros, quien aprovechando los materiales reunidos por el inglés B. H. Hodgson en Nepal, publicó una descripción de los libros sagrados nepaleses en su *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, París, 1844 (2ª ed., 1876) Más influencia ejerció su traducción y comentario del *Loto de la Buena Ley*, París, 1852.

[47] Ver las referencias bibliográficas sobre los principales trabajos de Max Müller y de los demás autores que citamos a continuación en la bibliografía final.

[48] C. Regamey distingue la "antigua escuela anglo-germánica", la "escuela de Leningrado" y la "nueva escuela" *Buddhistische Philosophie*, ps. 15-17. Simplificamos la división porque, aunque la escuela de Leningrado tiene técnicas más perfectas, en su interpretación está más cercana de la "antigua escuela".

se, ante todo, la antigua escuela anglogermánica, que ha trabajado principalmente sobre el Canon Pâli y tiene una concepción más simplista del budismo. Aquí merecen citarse los nombres de T. W. Rhys Davids, un gran iniciador y propulsor, E. Hardy, R. Pischel y sobre todo H. Oldemberg, cuya obra *Buda, su vida, su doctrina y su comunidad*, llamó poderosamente la atención de los budólogos y puede considerarse la culminación del trabajo de esta escuela. Dentro de este período antiguo y con mentalidad afín, pero con mayor empeño por el análisis de los textos y extendiendo su interés por el Canon Chino y Tibetano, está la escuela de Leningrado, que aportó una seria contribución con estudios y traducciones. Precede J. P. Minayeff, pero los dos grandes nombres del grupo son O. Rosemberg y sobre todo Th. Stcherbatsky.

La escuela nueva apunta durante el tercer decenio de este siglo y realiza un estudio crítico más profundo y preciso sobre la evolución del pensamiento budista. Sin duda, el más significativo representante de esta nueva escuela es Louis de la Vallée-Poussin, quien, aunque en sus primeros escritos participó del punto de vista de sus maestros de la antigua escuela, más tarde cambió sus opiniones radicalmente, ofreciendo una nueva interpretación más crítica y menos nihilista del budismo. Sus traducciones del *Abhidhamakosha* y del *Vijñaptimâtratâsiddhi* de Vasubandhu son un aporte extraordinario para la bibliografía occidental del budismo. También aquí debe mencionarse a la esposa de Rhys Davids, Caroline A. F., quien primero trabajó dentro de la antigua escuela, pero posteriormente se abrió a la nueva corriente con estudios importantes[49]. Agreguemos los nombres de J. Przysluski, H. von Glasenapp, y el grupo italiano encabezado por G. Tucci, entre otros.

Actualmente se continúan, en Europa y los Estados Unidos, los estudios budistas, más bien en la línea de la nueva escuela, pero tratando cada vez de precisar mejor la

[49] Sus dos obras más importantes de este período son *A Manual of Buddhism for advanced students*, London, 1932, y *Outlines of Buddhism*, London, 1934

historia del budismo y de sus sectas, así como el sentido de los textos, que se van enriqueciendo con nuevas ediciones y traducciones. Citemos, como ejemplos, a E. Lammotte, en Bélgica, y E. Frauwallner, en Alemania.

3. Influencia.

Si el estudio del budismo ha sido intenso, cuando pasamos a comprobar la "influencia" del mismo en la vida y en el pensamiento occidental no parece existir proporción de ésta con el interés teórico. Se han realizado numerosas tentativas por aclimatar la vida budista en occidente, sobre todo en Inglaterra y Estados Unidos de Norteamérica. Así, por ejemplo, se fundó la *Buddhist Society* en Londres (1906) por R. J. Jackson, la cual recibió el apoyo de Rhys Davids. Más tarde (1924) un ferviente promotor del budismo, Ch. Humphreys, dio a la *Buddhist Society* nueva vida y trató de activar las relaciones entre los budistas. Particularmente ha suscitado interés el budismo Zen, sobre todo en los Estados Unidos, a lo que ha contribuído la fecunda labor de D. T. Suzuki, quien en mil formas diversas ha ido exponiendo y repitiendo las ideas centrales del budismo Zen japonés. Sin embargo, la "práctica" del budismo y su incorporación como religión vivida en occidente no ha pasado de casos aislados. No se han podido organizar las "comunidades" (Samgha), lo que es esencial al budismo. El occidente no parece asimilarlos con facilidad; la vida del mundo tecnificado y las concepciones tradicionales de occidente dan una visión del mundo y del hombre, que se interesa por algunos aspectos del budismo, pero no acepta su horizonte total, remoto a las experiencias habituales y profundas del hombre europeo. Por eso, el mismo Humphreys dice que "el Oeste nunca será «budista» y sólo el más irreflexivo fanático podría pretenderlo. La mente occidental nunca se contentará con un vestido de segunda mano. . ." [50].

Sin duda que estas observaciones responden a la realidad. Pero ello no excluye, antes bien, exige a los espíritus

[50] *Buddhism*, p. 239. Lo mismo afirma E. Conze, *Buddhism*, p. 212.

reflexivos un atento conocimiento y examen del budismo, que ha aportado experiencias humanas interesantes, que ha contribuído con profundos estudios religiosos, metafísicos y artísticos a la cultura de la humanidad y que ha sido y sigue siendo, para muchos pueblos del Oriente, una fe religiosa, profundamente vivida.

e) Mirada retrospectiva.

Una mirada retrospectiva hacia la historia del budismo nos muestra un fenómeno curioso. Por una parte, el núcleo inicial dogmático, de austera visión racional, que ofrece, como liberación de la existencia dolorosa, la autorrepresión, la anulación del deseo de la vida en sumo grado, à cambio de un Nirvâna, cuya naturaleza no se precisa y que es, a veces, asimilado al simple aniquilamiento. ¿Qué atractivo podría esperarse de una doctrina que presenta dicha perspectiva como premio del renunciamiento a la vida y sus placeres?

Sin embargo, de esta doctrina surge un movimiento místico, que atrae las masas, puebla los monasterios y se extiende espectacularmente por inmensas regiones del continente asiático. La extensión del budismo es sin duda un hecho sorprendente de su historia. Pueblos enteros recibieron su influencia espiritual y encontraron en el budismo el alma de su cultura que conservan hasta hoy: Ceilán, Birmania, Tailandia, China (en buena parte), Japón, Corea, Tibet, Mongolia. No podemos menos que confesar la profunda impresión con que vimos la devoción de los monjes budistas en los templos de Japón o de Tailandia, y la naturalidad con que vivían el budismo que llenaba su existencia. En el norte de la India los monjes refugiados tibetanos me ofrecían la experiencia de una mística extraña, que repite plegarias y postraciones en actitud extática. La vida ha corrido así durante muchos siglos para estos pueblos. Actualmente se calcula que los budistas son, por lo menos, ciento veinte millones. Algunos hacen ascender la cifra has-

ta quinientos millones, contando los que en Asia practican otras religiones junto con el budismo.

El punto negativo en la historia budista es el hecho, sorprendente también, de que en su país de origen, donde *Buda* predicó y lo arraigó tan fuertemente y donde por mil quinientos años después de la muerte del fundador desplegó una intensa vida religiosa, filosófica y artística, haya desaparecido por completo. Desde el siglo XIV el hinduísmo volvió a ganar la India y desplazó totalmente al budismo. Sólo algunos inmensos templos son ahora testigos solitarios de las pasadas glorias budistas. Confesamos que para nosotros fue una impresión extraña. Nuestra peregrinación intelectual por Oriente la iniciamos en el Japón. El primer templo budista que visitamos, lo encontramos en nuestro itinerario en Hawai, cerca de Honolulú, pero aparecía aislado en el ambiente social, como algo exótico. En cambio, la exuberancia del budismo en todo el Japón, nos puso ante los ojos una realidad viviente. El estudio de la historia del budismo nos hacía volver la vista, instintivamente, hacia la India y hacia la región de Benares, desde donde veíamos surgir el impulso de la religión del Iluminado y la sabiduría de los grandes maestros que luego corrió por todo el Oriente. Pero cuando llegamos a la India no encontramos ya allí el Budismo. En Benares, sobre todo, ciudad con la que nos habíamos familiarizado leyendo los sûtras, sólo reina el hinduísmo. La vida budista se halla olvidada. Allí está en las esferas de la ciudad Sarnath, el lugar sagrado donde *Buda* predicó su "Primer Sermón" y puso en marcha la "rueda de la ley". La antigua Stûpa conmemorativa se levanta rodeada de un hermoso jardín y frente a ella se ha construído un moderno templo. Pero no pudimos apreciar allí la vida religiosa, ni la comunidad budista. Es un lugar histórico que visitan los budistas extranjeros con devoción y los turistas con curiosidad. En la pequeña ciudad de *Budgaya* está el lugar más venerable para el budismo, donde *Buda* habría recibido la Iluminación. Allí se percibe más vida religiosa en torno del antiguo templo que conmemora el Nirvâna del Maestro. Pero los monjes budistas que vimos

y el monasterio que visitamos, parecían exclusivamente tibetanos, así como algunos grupos de refugiados del mismo país.

El fenómeno curioso de la desaparición del budismo en la India es diversamente interpretado. Con frecuencia se aduce una de las explicaciones verosímiles: el budismo escolástico, al correr del tiempo, llegó a una concepción muy similar a la del hinduísmo, y el pueblo no sintió la necesidad de un dualismo religioso aparente; en cambio, a los otros pueblos de Asia, que no tenían una religión tan orgánica y una filosofía tan desarrollada, el budismo les ofreció la estructura en que pudieron volcar, cada país a su manera, sus inquietudes religiosas y culturales. Los intelectuales hindúes, que prefieren subrayar el aspecto hindú del budismo, nos decían que el budismo es un "hinduísmo de exportación", ya que el hinduísmo, como tal, no ha tenido, hasta ahora, ningún arraigo notable fuera de la India.

Pero la historia tiene sus misterios. Y el hecho notable de la expansión y perduración del budismo en el sur y oeste de Asia ha comprobado su fuerza espiritual, que ha alimentado la fe de tantos millones de seres humanos durante dos mil quinientos años. Los budólogos occidentales, así como los mismos budistas, se preguntan espontáneamente cómo es posible que una doctrina tan escueta y austera, tan ajena a las inclinaciones naturales y sin las promesas de premios celestiales haya tenido tanta atracción. Se advierte sin duda en la historia del budismo que tanto las masas populares, como los monjes y aún muchos intelectuales han hecho del núcleo inicial abstracto budista, una religión concreta que responda a las inclinaciones humanas de la felicidad individual natural y de la salvación eterna, obtenida de *Buda*, que ha sido considerado en la práctica como el Ser Supremo. Un hecho que debe hacernos reflexionar.

Lo que directamente nos interesa respecto del budismo es aprovechar sus experiencias y su esfuerzo especulativo por dilucidar la realidad del hombre y del mundo. Sin duda, que no todos los frutos de este trabajo milenario serán aceptables o definitivos. Pero también es cierto que en el inmen-

so edificio de la cultura budista se habrán señalado aspectos valiosos de la realidad humana, olvidados o menos subrayados por otras filosofías. Nosotros vamos a limitarnos a aquellos temas filosóficos que más directamente nos revelan la metafísica del hombre, es decir, que descubren la última respuesta del budismo a la gran pregunta humana: ¿Qué es el hombre?

Parte segunda

EL YO ILUSORIO
Y EL YO REAL

I. LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO ANTIGUO

A) EL VERDADERO YO SEGÚN EL BUDISMO

1. Metafísica y Budismo.

¿Puede hablarse de una "metafísica budista"? Hablar de metafísica es, a primera vista, lo más contrario a la actitud y a la doctrina de *Buda*. Éste se preocupó (¿con exclusividad intencionada?) tan sólo de encontrar y difundir un medio práctico de salvación. No sólo eso, sino que fustigó positivamente a los metafísicos y teorizantes religiosos hindúes de su tiempo, y se habría negado a dar respuesta a los problemas metafísicos y expresamente habría declarado que no podíamos resolverlos[1]. Su doctrina es una moral práctica; trata de enseñar los medios de salvación, es decir, llegar al Nirvâna, que consiste en la felicidad del hombre por la liberación del dolor de la existencia humana.

Sin embargo, es fácil advertir que la actitud de *Buda* envolvía necesariamente una pregunta metafísica: ¿Qué es la existencia humana? ¿Por qué ella es sufrimiento? ¿Cuál es la causa del dolor? Estos interrogantes lo llevaron a una actitud y a unas respuestas que suponían una concepción del hombre y de la vida. En el fondo de la doctrina de *Buda*,

[1] Son bien conocidos los catorce problemas metafísicos, a los cuales, según *Buda*, no es posible dar una respuesta definida. Es interesante recordarlos aquí. 1) el yo y el mundo son temporalmente infinitos; 2) finitos, 3) o finitos o infinitos; 4) ni finitos ni infinitos, 5) el mundo es espacialmente infinito, 6) finito; 7) o finito o infinito, 8) ni finito ni infinito; 9) el alma y el cuerpo son lo mismo; 10) son diferentes; 11) Los Tathâgatas (Santos) no existirán después de la muerte, 12) existirán; 13) o existirán o no existirán; 14) ni existirán ni no existirán Por ello, Rhys Davids llama a *Buda* "agnostic philosopher of India". Introducción al *Dhamma-cakka-ppavattana Sutta* (Fundación del Reino de la rectitud), p 145 *Buddhist Suttas*, translated from Pâli,' 1181, S.B E., vol XI. En uno de los tratados de este volumen se hallarían los primeros elementos del agnosticismo budista: el *Sabbasava Sutta*. Ver notas 9 y 10.

se hallaba este gran interrogante: ¿Cuál es el verdadero "yo"? *Buda* nos habla del "yo ilusorio", al cual parece oponer un "yo real". Nos habla asimismo de la "ignorancia" como el pecado de la existencia humana. Otro abismo de metafísica. No podía él evitar, en el fondo, una actitud metafísica, aunque a veces se negaba a explicitarla o conferirle importancia[2].

Los budistas posteriores han mantenido también este carácter ambiguo. Por una parte, los hallamos con frecuencia enemigos de la especulación y reclamando la prioridad absoluta de una moral práctica y de una experiencia no intelectual del Absoluto. Por otra, la historia del Budismo nos presenta una serie de escuelas metafísicas y de obras de elevada especulación teórica.

Los críticos deben también coincidir. Zimmer, por ejemplo, después del capítulo dedicado a la exposición histórico-ética del Budismo, reconoce que debe pasar adelante para dar la interpretación "metafísica" que los mismos budistas han ido construyendo[3]. Ésta es la "sabiduría trascendente", de que nos hablan los mismos libros budistas. En fin, la antigua tradición budista distingue entre un aspecto popular (*Dhamma*) y un aspecto filosófico profundo (*Abhidhamma*); este último corresponde al conocimiento metafísico[4].

[2] Entre las cuatro verdades para detener el proceso de la trasmigración (*samsâra*) señala *Buda* "una noble especie de sabiduría" (noble kind of wisdom). *Mahâ-pari-nibbâna Sutta*, 4, n 2. Y el objetivo de toda la ascesis budista, comprendida en la "vía media" (middle path), es la "sabiduría superior" (higher wisdom). DK, n. 4.

[3] "Here is metaphysics as the intellect's greatest game". H. Zimmer, *Philosophies of India*, Pantheon Books, New York, 1953, p. 487. Suriyabongs, L., nota que la concepción budista del hombre se basa sobre la observación psicológica y fisiológica, sobre la experiencia de sí y sobre la metafísica implícita en la doctrina de *Buda*. Cfr. *Conception bouddhiste de l'homme*, "Pensée Bouddh.", 6, n. 10 (1959), 13-16.

[4] *Dhammapada*. A practical guide to higher living, Maha Bodhi Society, Bangalore, 1959 Preface. Recordemos que el *Dhammapada* es una colección o antología de 423 versos sacados del Canon de los libros budistas en Pâli (*Tipitaka*), que ha venido a ser una obra clásica, no sólo por su gran popularidad, sino también por su autoridad, pues resume la quintaesencia del budismo. Una excelente traducción castellana ha sido hecha por C. Dragonetti de Coni-Molina: *Buda, Dhammapada, el camino del dharma*. Texto pâli, Traducción, Introducción y No-

Trataremos, en el presente estudio, de sintetizar la concepción metafísica budista acerca del hombre[5]. Sin duda que *Buda* mismo tendría su propia idea de la realidad última del hombre. Una metafísica del hombre a su manera. Su gran compasión por los hombres no podía menos de fundarse en un esquema interior de lo que es la humanidad. Esa humanidad doliente que él quería salvar. ¿Cuáles son las líneas de fondo acerca del hombre que descubrimos en el pensamiento de *Buda* y que se han ido perfilando luego entre sus discípulos? Creemos que dichas líneas, que con frecuencia "parecen" moverse en direcciones contradictorias, pueden reducirse a tres afirmaciones: 1) la afirmación de la individualidad; 2) la negación de la individualidad; 3) la reducción de la individualidad al Absoluto. Ahora vamos a ocuparnos principalmente de la afirmación más compleja, la segunda: *El dogma budista del no-yo*. Pero antes de entrar en el tema debemos subrayar el énfasis que el budismo coloca en la responsabilidad individual.

2. La afirmación de la individualidad.

Pocas filosofías y pocas religiones habrán puesto tanto énfasis en la afirmación de la personalidad individual como *Buda* lo hizo. Es impresionante la lectura de los textos sagrados que nos refieren las enseñanzas de *Buda* y del Budismo primitivo, que en este punto mantienen también los budistas contemporáneos. *Buda* nos enseña que es uno mismo el que tiene que cuidar de sí y el que tiene que salvarse.

---

tas. Universidad Nacional de San Marcos. Instituto de Lenguas y Culturas Orientales. Lima, 1964. Es una traducción literal y precisa, que no hemos reproducido, porque ya nuestro texto estaba redactado, pero puede utilizarse con provecho por los lectores. La numeración de las estrofas es coincidente.

[5] La comparación con las doctrinas filosóficas occidentales la haremos en estudio aparte. Véase al final de la obra un esquema comparativo con nuestra filosofía in-sistencial. Para ésta remitimos especialmente a los lectores a nuestras dos obras. *Más allá del Existencialismo* (Filosofía In-sistencial), Ed. Miracle, Barcelona, 1958. *Tres lecciones de Metafísica In-sistencial*, Ed. Balmes, Barcelona, 1961.

Si yo no me salvo, no puedo esperar que me salven los demás. El individuo es solo y único responsable de sus acciones. Entre sus últimas enseñanzas, nos repite el Iluminado, esta norma esencial:

"Por lo tanto, oh Ânanda, sed vosotros lámparas dentro de vosotros mismos. Sed vosotros vuestro refugio. Apartaos vosotros de todo refugio exterior. Manteneos firmes en la verdad, como una lámpara. Manteneos firmes en la verdad como un refugio. No busquéis refugio en ningún otro fuera de vosotros mismos"[6].

La vida de *Buda* y toda su enseñanza se dirigen a dar a cada uno, la total responsabilidad de sus acciones, a no entregarse a ningún maestro, a ninguna doctrina exterior, ni siquiera confiar en las acciones externas. El *Dhammapada* tiene esta afirmación del yo como un *leit-motiv*. Recojamos alguna cita:

"El yo es el señor del yo; ¿quién otro podría ser el señor? Con el yo bien controlado, un hombre encuentra a un señor tal como pocos pueden encontrarlo"[7]. No renunciamos a otra referencia del mismo texto:

"Tú, tú mismo debes censurarte a ti mismo y examinarte a ti mismo. . . El Señor de uno mismo es ciertamente el salvador de sí mismo. Uno mismo es el refugio de sí mismo. Tú, por lo tanto, controla tu mismo yo, como un mercader una noble mercadería"[8].

La teoría de la salvación budista difiere justamente de la salvación cristiana porque ésta se basa en el dogma del Salvador, sin el cual el hombre no se puede salvar: "Y en ningún otro hay salvación"[9] sino en Cristo. *Buda* nunca invocó otro salvador, ni él mismo se presentó como tal. Para

[6] MP, 2, n. 23, S.B.E., XI Según otras versiones en vez de "lámparas" diría "islas", lo que es más expresivo.

[7] D., 160. Traducimos el *self* inglés (*attan* pâli, *âtman* sánscrito) por *yo*, pues, aunque la traducción literal gramatical es el *sí* reflexivo, en castellano parece expresarse mejor por el yo. C. Dragonetti lo traduce por "mío mismo". Obra citada, p. 44 y *passim*.

[8] *Ibíd.*, 379-380.

[9] *Hechos de los apóstoles*, 4, 12.

Buda el salvador y el salvado se identifican, cada uno es a la vez el que salva y el que se salva.

"Cuando el hombre obra mal, él por sí mismo es impuro; cuando el hombre no obra mal, entonces él por sí mismo es puro; la pureza o la impureza las crea el hombre mismo, nada puede hacer que uno no haga a otro puro"[10].

Este tipo de afirmación de la personalidad, en el sentido de que cada uno es el único agente de su propia salvación, fue adoptado también por el budismo chino, lo que era explicable dada la tendencia individualista propia de la tradición china. El profesor Hajime Nakamura subraya este hecho:

"Por lo tanto, el hombre que practica, tiene que depender exclusivamente de sí mismo. No debe confiar en el poder de otro, ni siquiera en el poder de *Buda*. En conexión con esto, Hui-hai (530-586) dijo: «Debéis daros cuenta del hecho de que el hombre se salva a sí mismo, y que *Buda* no puede redimirlo. Obre cada uno por sí mismo y no descanse en el poder de *Buda*. Así se establece en el Sûtra; por tanto, aquellos que buscan la verdad del Dharma no deben confiar en *Buda*». Y termina Nakamura con esta observación: «Según esta teoría cada individuo ha de enfrentarse por sí mismo con el Absoluto»"[11].

Más adelante vuelve a citar otro texto de Hui-hai, no menos significativo:

"Debéis tener presente esto: los seres sensitivos se salvan por sí mismos; *Buda* no puede salvaros. ¡Esforzaos! ¡Esforzaos! Perfeccionaos vosotros mismos y no dependáis de *Buda*. En la escritura se dice: el que busca la ley, no la busca en *Buda*"[12].

[10] D., 165. Edmund Hardy, en el capítulo 7 de su obra *Der Buddhismus, nach alteren Päli-Werken* (3 Ausgabe, Munster, Aschendorff, 1926), señala esta irreductible diferencia entre Budismo y Cristianismo en el concepto de "salvación" "Beide sind *Antipoden*, und jeder Versuch, da und dort auszagleichen oder zu versöhnen, muss daher notwending Fehl schlagen" (p. 176). La comparación de la moral cristiana y budista llevaría a los mismos resultados, según Hardy muestra a continuación.

[11] H. Nakamura, *The Ways of thinking of Eastern Peoples*, National Japanese Commission for UNESCO, Tokyo, 1960, p. 249.

[12] Ibíd., p. 364.

En realidad este principio ha desarrollado la necesidad del autocontrol y el sentido de la responsabilidad dentro del Budismo, y sigue siendo un mandamiento típico budista en nuestros días. Es cierto, como sucede con frecuencia en el Budismo, que se encuentran contradicciones teóricas y prácticas, tales como la fe en la salvación por la invocación del nombre de *Buda*, que se profesa en algunas sectas, como la de la Tierra Pura, y la radical negación del yo y de la individualidad que debemos estudiar a continuación[13]. Pero no por ello es menos cierto que el budismo ha puesto, desde su origen, un énfasis decisivo en el insustituíble esfuerzo individual, lo que implica una reafirmación de la individualidad, como la única fuente de nuestra acción, de nuestra responsabilidad y de nuestra perfección.

Otro aspecto de la importancia que atribuye *Buda* a la propia personalidad es la repetida llamada a la meditación. Pero la meditación no es una oración ante otro, sino una concentración, una autointrospección. El centro del sí mismo, de la propia personalidad. No hace falta que desarrollemos esta idea tan familiar para el budista.

[13] Sin duda que la idea de la autosalvación corresponde a las enseñanzas atribuídas a *Buda* y a la tradición del primitivo Budismo. Pero éste ha admitido después en no pocas de sus sectas, una interpretación que convierte a *Buda* o a otros Santos o Dioses Budistas en "Salvadores", al estilo de Cristo. Tal es, I especialmente, la Secta de la Tierra Pura, la más extendida en China y Japón, para la cual la salvación se obtiene por la "invocación" del nombre de Amida (el *Buda* de la Compasión Infinita). Ver H de Lubac, *Amida, Aspects du Bouddhisme*, Du Seuil, París, 1955.

El contraste entre las dos actitudes opuestas dentro del Budismo es reconocido por todos los historiadores. E. Conze señala, por una parte, el individualismo acentuado del budismo primitivo. "The Individualistic interpretation of the law of Karma throws each individual on his own resources and seems to deny any solidarity between the different persons as regards the more essential things of life, i e., as regards merit and demerit. .. There is no sign that any Buddhist Scripture before 200 B.-C. definitely teaches the transfer of merit from one person to another" (*Buddhism*, 3ª ed., Oxford, 1957, p. 148). El Mahâyâna, en varias de sus sectas, no sólo rompió esta tradición, sino que creó una serie de "Salvadores" (*Budas* y Bodhisattvas) y de "Paraísos", volviendo al clásico hinduísmo. "All the Mahâyâna did was to replace the heavens of the old Hindu Gods by the heavens of the Buddhas and Bodhisattvas, and to increase the opportunities of the average man by multiplying the Paradises, in which he could be reborn" (*Ibid*., p. 154).

3. ¿Cuál es el verdadero yo?

Pero, ¿qué es la personalidad?, ¿qué es el hombre en el budismo?

Recordemos, ante todo, la estructura del hombre, según los budistas. Éste se compone de *Skandhas*. Este término sánscrito (en pâli, *Khandhâ*), significa el "elemento constitutivo, el factor, la sustancialidad. Más específicamente, en plural (Khandâ), los elementos o sustratos de la existencia sensible, es decir, los agregados sensoriales que condicionan la aparición de la vida en cualquier forma"[14]. Tal vez la mejor traducción al castellano sea "elemento", y corresponde al término aristotélico *stoijeíon*.

Al analizar los últimos constitutivos del hombre encuentran los budistas los cinco siguientes:

1) *Rûpa* (figura), cuerpo material organizado por la unión de los cuatro elementos: tierra, agua, fuego y aire.

2) *Vedanâ* (sentimiento), percepción de los sentidos, sensaciones.

3) *Sañjña* (percepción), equivale a la percepción consciente del entendimiento.

4) *Samskâra* (deseo, disposición), se refiere a la voluntad, disposiciones, inclinaciones.

5) *Vijñâna* (conciencia, saber), que se identifica con la mente o inteligencia[15].

La combinación de estos cinco principios básicos del hombre constituye el individuo humano.

Pero nuestro objetivo es averiguar si, según el Budismo, existe algún principio o conjunto de principios que sea el verdadero centro del hombre, el yo auténtico, llámese el "alma", "espíritu" o "mente". Buscamos la "esencia originaria" del hombre, del individuo humano, del yo.

[14] Th. W Rhys Davis, *Pâli-English Dictionary*. "Khandhâ", The Pâli Text Society, London, 1921-1925.

[15] Véase Zimmer, *Philosophies of India*. New York, 1953, p. 481 De él tomamos la explicación de los *Skandhas* Ver también, P. Negre, *Budismo*, Ed. Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1946, p. 98.

El Budismo ha tenido muy presente este planteo al distinguir entre el "verdadero yo" y el "falso yo", entre el "yo real" y el "yo ilusorio". Justamente el problema central del Budismo es el descubrir el "verdadero yo" y superar la "ignorancia" por la que ilusoriamente nos aferramos a un "yo irreal".

Por de pronto, ninguno de los elementos que percibimos por la experiencia externa ni todos ellos juntos constituyen nuestro verdadero yo. Éste es el fondo de nuestro ser. Aquéllos son exteriores, fenoménicos y cambiantes. El grave error es considerarlos como nuestro yo real. Pero tampoco los elementos captados en la experiencia interna son nuestro verdadero yo. Los sentimientos, ideas, la mente, son también realidades fenoménicas que ocultan nuestra verdadera realidad, es decir, nuestro "yo auténtico", según el Budismo.

Esa realidad es designada en la literatura sánscrita como "alma" (*jîva*), cuando se la contrapone al cuerpo (*prakriti*, material); como "persona", "yo" (*purusha* "ego") por contraposición al yo empírico (*ahankâra*); como realidad última y auténtica del hombre se designa por el término *âtman* (sí, mismo, *autós*, self)[16]. Es natural que *âtman* se utilice como sinónimo de alma, de persona y de yo, tanto por los que admiten su realidad como por los que la niegan. Así los mismos budistas, que niegan la realidad del alma, llaman a esta teoría de la negación del sí "*an-âtman*", en sánscrito, "*an-attâ*" en pâli.

Lo que aquí nos importa es comprobar que el Budismo ha planteado radicalmente el problema sobre "el verda-

[16] El término *âtman* es universalmente traducido como partícula gramatical reflexiva. Su etimología es muy discutida. Se lo deriva de la raíz *ât*, que se traduce más generalmente por "respirar", también por "andar" o "moverse"; también por "comer desde el interior". La terminación *man* es propia de los sustantivos activos. La forma *âtman* es la radical; *âtma* es la forma del nominativo singular. En el hinduísmo *âtman* significa el principio universal de los seres, especialmente de la vida, es decir, la Esencia Divina, en sí misma; también significa la manifestación de dicha esencia en los individuos (*âtman* individual). En el primer sentido es *paramâtman*; en el segundo, *jîvâtman*. Cfr. F. Kastberger, *Léxico de Filosofía Hindú*, Kier, Buenos Aires, 1954.

dero yo". Éste es la última realidad del hombre, su esencia originaria, el verdadero centro personal de cada hombre, que evidentemente no queda bien expresado por los elementos que la experiencia vulgar parece ofrecernos. Es el problema central de la filosofía: ¿qué es el hombre en realidad de verdad?[17].

4. La negación del yo individual.

La respuesta paradójica del Budismo, después de encarecer por un lado la necesidad de que uno reafirme su personalidad en sí mismo con independencia de toda otra persona, es precisamente que nuestra personalidad, tal como la concebimos de acuerdo con nuestra experiencia, es decir, como un centro interior individual, origen de nuestra actividad sensitiva, volitiva e intelectiva, es una "ilusión", y que, estrictamente hablando, el "yo individual" que experimentamos no es nuestra verdadera realidad. La doctrina es un desafío a nuestras más profundas experiencias.

He aquí uno de los puntos que habría sido enseñado por *Buda* y aceptado, en general, por casi todas las escuelas budistas. El hombre no tiene un alma que sea como el espíritu o el centro permanente de su personalidad. No hay en el hombre un sujeto individual, verdaderamente real. Todo lo que experimentamos como tal es "ilusión".

[17] Recordemos que el planteo es idéntico al hinduísmo y a la filosofía occidental. Sócrates y Platón lo expresaron con toda nitidez, distinguiendo también entre el yo empírico y el yo real, que trasciende nuestro cuerpo.

Al yo real lo llamaron justamente el aútós, la "mismidad", equivalente preciso de *âtman*. Para Sócrates, porque el alma era la verdadera realidad del hombre, el "conocerse a sí mismo" era conocer el alma por contraposición al cuerpo "así, por el precepto de «conocerse a sí mismo» (*gnónai éautòn*), lo que se nos recomienda es conocer nuestra alma" (*Alcibíades*, I, 130 e)

La árjè de Aristóteles tiene el mismo sentido de principio "primero", que trasciende de nuestro cuerpo y todas nuestras actividades empíricas, y es el origen primero de ellas, con lo que viene a coincidir con el *âtman*. Aristóteles no olvida el término "primero" cuando define el alma: "El alma es el acto primero (*énteléjeia e próté*) del cuerpo físico que tiene la potencia de la vida" (*De anima*, 412 a 27); y más abajo, "aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos" (141 a 12).

La negación del yo, no sólo se viene afirmando con énfasis en sí misma, sino que se la ha considerado como "doctrina central del Budismo". Veamos con qué relieve la afirma un moderno expositor.

"No-yo, No-sí, significa el hecho de que ni dentro de los fenómenos corporales o mentales ni fuera de ellos puede hallarse nada que en el último sentido pueda ser considerado como un Yo-entidad que exista por sí misma o Personalidad. Ésta es la doctrina central del Budismo, sin cuya inteligencia es igualmente imposible un real conocimiento del Budismo. Es la única verdaderamente específica doctrina budista, con la cual toda la estructura del Budismo se mantiene en pie o se cae"[18].

En verdad, en mi trato con los budistas actuales una de las impresiones más fuertes que he recibido es la persistencia de los maestros y monjes budistas en la creencia del no-yo y en dedicar el esfuerzo de toda su vida a lograr la "experiencia" de esa doctrina en sí mismos, anulando la natural experiencia de la propia subjetividad.

Este dogma se halla ciertamente en relación con toda la doctrina budista, pero su dificultad y complejidad misma ha hecho que se hayan dado de él, ya desde antiguo, las más variadas y contradictorias explicaciones.

Para abrirnos paso en la enmarañada selva de opiniones sobre la negación del yo individual, y poder apreciar su valor y su sentido debemos distinguir los diversos estratos históricos de la doctrina budista. Esto no es fácil, así por la imprecisión que tienen las ideas y las fórmulas, como porque los antiguos budistas no tuvieron la inquietud histórica

[18] Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Manual of Buddhist terms and doctrines, Frewin and C°, Colombo, 1950. "Anattā". El mismo define el término "atta" de esta manera. "Self, Ergo, Personality is in Buddhism a mere conventional expression (vohara-vacana) and no designation for anything really existing". Una total negación de la realidad del yo. Ver también el término "pudgala" (individuo, persona, individualidad) y sus sinónimos. Nyanatiloka los considera, como extremo nominalista, sin significación real alguna: "all these, according to Buddhism are mere names not corresponding to anything really existing, and are considered as *mere conventional modes of expression*".

y faltan con frecuencia los datos para precisar la fecha y el origen de las doctrinas.

De acuerdo con la clasificación de los períodos históricos del budismo que hemos hecho antes[19], vamos a distinguir también aquí los tres planos históricos más antiguos:

I. *El Budismo primitivo*, es decir, las enseñanzas personales de *Buda* y la fe de sus inmediatos discípulos hasta un siglo después de su muerte, es decir, hasta 380 a. C.; II. El Budismo del Canon, hasta el siglo I, a. C.; III. *El Budismo escolástico*, período de las interpretaciones filosóficas, que se extiende hasta el siglo IX; agregaremos un cuarto estudio sobre el *Budismo actual*, es decir, sobre cómo interpretan hoy los budistas su tradición en este punto.

B) EL BUDISMO PRIMITIVO: LAS ENSEÑANZAS PERSONALES DE BUDA

En realidad, no hay pruebas apodícticas de que en el primitivo budismo, la negación del yo hubiese sido elevada a la categoría de *dogma* que ha poseído en el resto de la historia del budismo[20]. Es difícil precisar la época en que los constitutivos de todos los seres, llamados también "tres signos del ser", comenzaron a formar la trilogía: impermanencia, dolor, no-alma (*Anikka*, *Dukkha*, *Anattâ*).

Pero, ¿cuáles eran las enseñanzas personales de *Buda*? He aquí un problema sumamente complicado. Como es sabido, no conservamos ninguna de las palabras textuales del fundador del budismo. Es imposible, con absoluta seguridad, señalar una frase que pueda llamarse verdaderamente auténtica. Los libros canónicos, que han recogido la tradición oral, y fueron puestos por escrito varios siglos después

[19] Parte Primera, capítulo I.

[20] Frente a los que atribuyen a *Buda* la negación del alma, L. de la Vallée-Poussin afirma: "il est douteux que le Bouddhisme naissant fut une école professant en parfaite conscience et clarté la psychologie sans âme qui est esquissée dans le canon", *Nirvâna*, París, 1925, p. VIII. La misma tesis ha expuesto en *La morale buddhique*, París, 1921, p. 1.

de la muerte de *Buda*, significan ya una elaboración posterior de la doctrina. Sin embargo, es indudable que podemos conocer con certeza algunas de las "enseñanzas fundamentales". Entre ellas se encuentran, sin duda, las "Cuatro Verdaderas", la "Vía Media" y la "Óctuple Senda"[21]. Pero, ¿cuál fue la doctrina precisa de *Buda* acerca del alma? No podemos precisarla con exactitud. Por lo mismo, con frecuencia se le atribuye la radical negación del alma, y con frecuencia también se afirma que *Buda* no quiso negar totalmente la existencia del alma. Al parecer, el fundador del budismo se opuso a la doctrina de los brahmanes de su tiempo acerca de un alma sustancial permanente, que parecía ser concebida en sentido un tanto grosero. Pero ¿negó en realidad que no hubiese alma alguna en el hombre?

1. El primer sermón.

Por de pronto, *Buda* se refirió con frecuencia al alma en el sentido obvio, vulgar: sujeto o realidad espiritual, por contraposición al cuerpo.

Ella es la que se dice "liberada", la que ya no estará sujeta a nuevas reencarnaciones, sino que entra y posee el Nirvâna. Precisamente en el célebre "Primer Sermón" de Benares la conclusión de *Buda*, después de proclamados los principios esenciales de su doctrina, es la siguiente: "Mi alma está liberada para siempre; éste es mi último nacimiento; no hay en lo sucesivo más nacimientos para mí"[22]. Sin duda que los oyentes comprendieron claramente que se refería al alma en el sentido en que comúnmente los hombres aluden a ella, es decir, del "yo" o "sí" (*self*) permanente.

[21] Davids, Th W Rhys. *Buddhist Suttas*, p. XX-XXI, S B E., XI.

[22] El texto del Primer Sermón, la más antigua enseñanza de *Buda*, llamado también "La fundación del reino de la rectitud", se halla en MV, I, 6, 17-29, *Vinaya Texts*, translated from Pâli by T. W. Rhys Davids and Herman Oldemberg, 1881, S B E., XIII. Según Rhys Davids el texto da una síntesis de las mismas palabras de *Buda* (Introd., p. 140). El mismo aparece en sustancial coincidencia en DK, 2-23; SN, III, 66 y IV, 34; MN, I, 135 y 300.

Sin embargo, con mucha frecuencia se apela a este texto fundamental, lo más antiguo tal vez que se conoce del budismo, como si en él *Buda* hubiese ya proclamado la negación de toda clase de alma o realidad permanente. Es decir, se encontraría ya en este primer sermón la doctrina de la negación del yo. Rhys Davids, después de citar el texto, dice: "Esto es todo. No hay en él ni una palabra acerca de Dios o del alma, ni una palabra acerca de *Buda* y del budismo. Todo parece simple, casi ayuno; flaco y débil y uno se admira cómo esto pudo haber constituído el fundamento de un sistema tan poderoso en sus resultados históricos"[23]. Y en su introducción a la versión del texto paralelo repite el mismo juicio: "Nunca en la historia del mundo un esquema de salvación ha sido llevado tan lejos, con simplicidad tan natural, tan libre de toda acción sobrehumana, tan independiente de ella, y aun tan contrario a la creencia en un alma, a la creencia en Dios y a la esperanza en la vida futura"[24].

Y la fuerte afirmación budista de la impermanencia, que ya aparece en este texto, es pronto conectada por Rhys Davids con la doctrina en la no existencia del alma, tanto si se refiere a los dioses, como a los animales y a los hombres. "No hay ser, sino solamente acontecer"[25].

Sin embargo, estas afirmaciones de Davids parecen ir demasiado lejos en relación con el texto mismo y con el ambiente en que el sermón debió ser pronunciado. *Buda* se refería a oyentes con la mentalidad hindú, que el mismo Davids describe poco antes como animismo, politeísmo, monismo y dualismo; en éste se afirmaba el alma por una

[23] *Early Buddhism*, p. 53: "That is all. There is not a word about God or the soul, not a word about the Buddha or Buddhism. It seems simple, almost jejune; so thin and weak that one wonders how it can have formed the foundation for a system so mighty in its historical results".

[24] DK, Introd., p. 142: "Never in the history of the world had a scheme of salvation been put forth so simply in its nature, so free from any superhuman agency, so independent of, so even antagonistic to the belief in a soul, the belief in God, and the hope for a future life".

[25] *Early Buddhism*, p. 55: "There is no being, there is only becoming". Agrega como prueba de la mente de *Buda* que el primer sermón a los cinco convertidos lo dedicó a este tema, lo que revela que le daba importancia fundamental (p. 58). De este primer sermón a los cinco convertidos hablamos más adelante

parte y la materia eterna por otra[26]. Tratándose de un punto tan esencial de la doctrina de *Buda*, si éste efectivamente había llegado a la conclusión de que el alma o el yo no existen, y que la creencia en él es la ignorancia radical y el origen del dolor, ¿por qué no se consignaba con claridad en este primer sermón? En la misma forma en que por su teoría de la "vía media" se opuso abiertamente a la ascesis exagerada de su tiempo, podría haberse opuesto a la creencia en el alma, si ésta era para *Buda* también un error fundamental. La innovación que propone en su primer sermón parece más una innovación ascético-moral, que una innovación metafísica. El sustrato metafísico hindú podía subsistir con la nueva doctrina de la liberación predicada por *Buda*.

Es curioso observar que en ambas versiones se concluye el sermón haciendo referencia a la verdad absoluta que *Buda* acaba de predicar dentro de la concepción hindú, que distinguía las categorías de los seres racionales en humanos, demoníacos y divinos. El mundo metafísico hindú parecía seguir adelante:

"Esta rueda [del imperio de la verdad] que no puede hacer volver hacia atrás ningún Samâna o Brahman, ni ningún dios, ni ningún Brahma o Mâra, ni nadie en el universo. . ."[27].

El final solemne, tal vez agregado por los discípulos de *Buda*, muestra sin embargo el ambiente ideológico en que el discurso se pronunció.

Estas consideraciones muestran hasta qué punto es, en virtud del texto citado, un tanto prematuro atribuír a *Buda* en la proclamación de su nueva doctrina la negación del yo, del sí, o del alma. Cuando él se refería a sí mismo, y proclamaba solemnemente ante sus oyentes que "ya no habrá una nueva reencarnación o renacimiento para mí"[28]; o "éste

[26] *Ibíd.*, p. 23 También confiesa poco antes: "This hypothesis or the theory of soul was current at that time in India", p. 19.
[27] DK. n. 25
[28] *Ibíd*, n. 23.

es mi último nacimiento; por lo tanto, yo ya no volveré a renacer"[29], el "mí" y el "yo" señalaban a una realidad individual, que no era evidentemente el cuerpo de *Buda* y todos entendían el "sí" o el "alma". El suponer que en este punto, "el Señor habla de una persona aquí solamente en orden a adaptarse al uso del pueblo" y que el verdadero sentido de *Buda* era que cuando él se refería a una persona o al sí lo hacia sólo como una "designación", es decir, como un nombre sin verdadero significado, interpretación que dio después la escolástica budista[30], es evidentemente una elaboración posterior, que no parece se adapte con seguridad a la realidad histórica del tiempo, de las circunstancias y de la palabra de *Buda*.

Sin embargo, hay que reconocer que ya en este primer sermón *Buda* proclamó el principio que, de hecho, si no en estricta lógica, fue uno de los fundamentos principales de la tradición budista para negar la existencia del alma, del sí o de la persona. Es el principio de la *impermanencia*. "Todo lo que está sujeto a la condición del origen está sujeto a la condición de la cesación"[31]. "Todo lo que tiene un origen, en esto tiene ya la necesidad inherente de llegar también a un fin"[32]. Y el principio de la impermanencia está necesariamente unido en el espíritu de *Buda* a la verdad del dolor. Hasta qué punto del principio de la impermanencia se puede deducir que no existe en el hombre un alma permanente, es un problema de lógica cuya solución depende de la idea que se haya formado del alma. Lo cierto es que el principio de impermanencia de todas las cosas fue afirmado por *Buda* y que, de hecho, fue una de las causas principales de que el budismo posterior entrara en el camino paradójico de la negación del alma permanente.

[29] MV, I, 6, 29.

[30] Vasubandhu, *Abhidharmakosha*, IX, 241-242. Síntesis de E. Conze, *Buddhist Scriptures*. A new translation, Penguin, New York, 1959, p. 195.

[31] MN, I, 6, 29.

[32] DK, n. 24. Nótese que la impermanencia y la cesación están ligadas en ambos textos al "ser originado", lo que dio lugar al principio budista del "origen dependiente".

Este principio parece haber sido enseñado con tanta fuerza y con tanta radicalidad que se podía aplicar a todos los seres, a toda la realidad, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, y, por consiguiente, al alma humana. Tengamos presente que la intuición de la no-permanencia es atribuída a *Buda* ya cuando salió a dar el primer paseo, como príncipe, por la ciudad, pues entonces recibió el primer choque de la visión de la pobreza, de la enfermedad, de la vejez y de la muerte[33]. Esta parece haber sido una idea inspiradora de la enseñanza de *Buda*. La tradición pone también entre las últimas palabras del Iluminado: "La impermanencia es inherente a todas las cosas compuestas"[34]. Y después de su muerte, al paso que algunos discípulos lamentaban la pérdida del Santo y se preguntaban cómo había sido posible que Él muriese, los otros, más perfectos, que habían comprendido mejor la doctrina del Maestro, se consolaban pensando que siendo, según la enseñanza del Maestro, todas las cosas impermanentes, también la realidad del Maestro (simplemente) tendría que estar sujeta a la ley de la transitoriedad, y, por tanto, nada extraño que también él hubiese muerto[35]. En una palabra, en las fuentes mismas del budismo vemos atribuído al fundador el principio de la no-permanencia.

2. El discurso del no-yo.

El *Mâhâvagga*, después del "Primer Sermón", narra la ordenación de los cinco primeros monjes, y a continuación

[33] Cfr. Ashvaghosha, *Buddha-carita*, translated from the Sanskrit by E. B Cowell, 1894, 3, 26-40, *Buddhist Mahâyâna Texts*, S B. E., XII, t. I. El desprecio de *Buda* por la felicidad mundana surge en estos textos, como de fuente única del carácter "perecedero", transitorio y precario de los placeres de la vida. En el capítulo siguiente, en que se narran las "tentaciones" de *Buda*, éste se defiende, no sólo pensando que todos los placeres temporales son perecederos, sino agrega otro motivo: "porque en sí mismos no son propios de un sabio" (4, 87). Actitud coincidente con la del sabio estoico griego.

[34] MP, VI, 10.

[35] KV, IX.

reproduce otro texto célebre, conocido como el "Sûtra del No-yo"[36]. Muchos han visto en él la positiva proclamación por *Buda* de la doctrina de la negación del yo (sí, alma).

Rhys Davids, que ya cree ver claramente la doctrina de la negación del alma en el "Primer Sermón", dice refiriéndose a esta exhortación primera a los monjes: "*Buda* mismo es presentado en las escrituras como habiendo dedicado a esto [la doctrina de la no-alma, de que no hay ser (being), sino acontecer (becoming)], el primer discurso que dirigió a los primeros convertidos"[37].

El análisis del texto, sin embargo, está lejos de darnos la doctrina de la negación del yo o del alma.

Va recorriendo *Buda* los cinco elementos y de cada uno de ellos dice "esto no es el sí". Tomemos el primero, el cuerpo, como ejemplo de todos:

"El cuerpo (*rûpa*), oh monjes, no es el sí...

"— ¿Qué pensáis, oh monjes, es el cuerpo permanente o perecedero?

"— Perecedero, Señor.

"— Pero, ¿lo que es perecedero, causa dolor o alegría?

"— Causa dolor, Señor.

"— Ahora bien, lo que es perecedero, lleno de dolor, sujeto al cambio, ¿puede ser considerado de modo que uno diga: Eso es mío, yo soy eso, eso es mi sí?

"— Es imposible, Señor".

El diálogo se repite en la misma forma acerca de cada uno de los otros componentes del hombre. Y de cada uno de ellos se concluye "eso no es mi sí".

Evidentemente que ese discurso no tiene la importancia del "Primer Sermón", el cual contiene la proclamación positiva de la nueva doctrina.

Éste es más bien negativo y parece de una redacción posterior al primero, pues tiene una estructura más escolásti-

[36] MV, I, 6, 38-46. También se desarrolla en el Majjhimâ-Nikâya, 35. En cambio, no se halla en DK, que parece más antiguo.

[37] *Early Buddhism*, p. 58.

ca. Pero, en todo caso, nos trasmite la idea central de la distinción entre el yo ilusorio y el real, y ha sido un texto venerado por todo el budismo posterior. Por eso merece atención especial. Analicemos sus aspectos más salientes:

1) En primer lugar parece suponer la existencia de un "sí real" al que contrapone el "sí ilusorio". En consecuencia parece basarse implícitamente en la existencia de los dos "sí" diversos; de ahí la necesidad de que se afirme el sí auténtico, el real y que no nos dejemos llevar por el sí ilusorio. Por tanto, lejos de implicar la negación del "sí" del yo o alma, parece suponerla y reafirmarla[38].

2) El criterio para saber lo que es el sí real es "la no-permanencia", la transitoriedad, de la cual se origina el dolor; lo que es transitorio no puede ser el "sí", no vale la pena, es pura vanidad, no tiene importancia, ni ello, ni sus cualidades ("fuerte o débil, bajo o alto, lejano o próximo"). Así se establece el principio: lo transitorio es dolor, el dolor no es real, luego no es el sí.

3) Por tanto, parece deducirse que el criterio para discernir el verdadero "sí" será la permanencia, la inmutabilidad, el no devenir, de donde se sigue la felicidad.

4) Pero en el diálogo *no se dice expresamente* cuál es ese "sí". Se limita a decir lo que *no es*. Así, pues, más que el "sermón del no-yo" como negación del yo, debería llamarse el "sermón de lo que no es el yo".

[38] Coomaraswamy observa que justamente en este lugar *Buda* quiere hacer resaltar la afirmación del alma (*âtma*) que aquél interpreta en el sentido del Âtman Universal o del "Sí" Absoluto. *Na me so atta*, "esto no es el sí", no es una negación del "Sí" en la misma manera que tampoco la frase "el cuerpo no es el hombre" de Sócrates (Axiochus, 365) no es una negación del "hombre". Esta interpretación es posible. Sin embargo, agregamos nosotros, existe una diferencia esencial: porque Sócrates se preocupa claramente de decir que si el hombre no es el cuerpo, el hombre es el alma, pero, en cambio, esta segunda afirmación positiva no la encontramos en *Buda*.

Coomaraswamy insiste en su afirmación recordando una cita interesante de B. R. Suttra, III, 2, 22: "Cuando nosotros negamos alguna cosa como irreal, es por referencia a alguna otra cosa como real". *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, París, 1949, p. 93.

5) Sin embargo, la reducción al no-ser de toda la realidad del hombre sujeta a la experiencia, da un sentido pesimista inevitable a la vida humana. En efecto, desliga de "mi realidad" todo el mundo de mi experiencia, desde mi cuerpo hasta mi mente. No sólo dice que "no es mía", sino que afirma "es no-mía": "todo este cuerpo es no-mío", "no es yo, no es mi sí". Más aún, ordena apartarse de todo ello: el sabio "se aparta de la corporidad, se aparta de la sensación y de la representación, de la formación y del conocimiento". He aquí el fundamento de la abstención budista, de su actitud negativa y pesimista respecto de todo lo terreno, temporal, transitorio.

Y esta "verdad negativa" (el cuerpo, etc., *no* es el yo) es la "sabiduría", lleva a la liberación, al Nirvâna, y "es todo lo que se sabe":

"Así debe ser considerado por el recto saber según la verdad. Considerando las cosas de este modo, oh monjes, un sabio, noble oyente de la palabra, se cansa de la corporidad, se cansa de la sensación y de la representación, de los samkharas (las formaciones) y de la conciencia. Cuando se cansa de ella, se libera de la pasión; con la ausencia de la pasión alcanza la Liberación; cuando es libre, se da cuenta de que es libre; de que el renacimiento es aniquilado, la santidad cumplida; el deber llenado, y que no hay más retorno a este mundo"[39].

Uno esperaba que, después de haberle dicho "lo que no es el sí", se dijera "lo que es", para poderlo cuidar. Sin embargo, el sermón es negativo.

Parece una actitud típica budista, que prefiere decir lo que no es y no lo que es. Como queriendo dejar que lo que es se adivine, cubriéndolo de un velo reverencial. Pero esto dio lugar a los discípulos para la negación total de un "sí individual", considerando a éste como una ilusión, lo que era una de las consecuencias lógicas posibles del texto, ya que aquél, es decir, el "sí" no era señalado como elemento de

[39] MV, I, 6, 36.

experiencia. En síntesis, el texto —así como la mentalidad del ambiente en que se supone pronunciado— *directamente* sólo señala y excluye lo que no es el yo; *indirectamente* más bien parece suponer que negar la existencia de un "yo permanente", aunque trascendente, es decir, que está más allá de la experiencia individual de las realidades transitorias, ya que éstas no pueden ser el verdadero yo[40].

La tesis de que *Buda* supone la existencia de un "yo", queda claramente confirmada con la historia de los treinta ricos jóvenes, que el mismo libro nos cuenta más adelante.

Estos treinta jóvenes estaban divirtiéndose en un bosque con sus esposas. A uno de ellos, que no era casado, le habían procurado una cortesana. Pero ésta desapareció llevándose objetos de los otros. Cuando éstos la buscaban encontraron a *Buda*. Le preguntaron si había visto pasar una mujer.

Él les contesta:

"Jóvenes, ¿por qué os interesa esta mujer?"...

"¿Qué pensáis vosotros, jóvenes? ¿Qué es más ventajoso para vosotros, dedicaros a buscar la mujer o a buscar vuestro yo?"

"Señor —respondieron—, sería más ventajoso para nosotros buscar nuestro yo".

Y se sentaron v *Buda* les predicó su ley y la abrazaron[41].

[40] Los mismos traductores confiesan que no se trata de una negación del "sí", sino sólo de hacer notar el carácter perecedero de los componentes empíricos del hombre. "This discourse of the Buddha's, which is frequently called *Anattâ Pakkhana Sutta* (Sutta of the not having the signs of self) shows the perishable nature of the five "Khandas" and that the Khandas are not the self. *But it does not deal with the question, whether the self exists or not, in any, other way*" (El subrayado es nuestro.) *Vinaya Texts*, translated from Pâli by T. W Rhys Davids and H. Oldemberg, vol. I, p. 100, nota, S B E., XIII Nótese que ambos traductores interpretan el budismo en sentido de la total negación del yo, lo que da más objetividad a su exégesis en este pasaje. También es de interés que ellos hacen aquí sinónimos *self* y *soul* (ver Index of Subjects, *Vinaya Texts*, vol IV, p. 426). A pesar de ello el mismo Rhys Davids en *Early Buddhism*, p. 58, refiere el pasaje a la doctrina de la no-alma o puro devenir

[41] MV, I, 6.

El texto no puede ser más explícito para probar que *Buda* suponía la existencia de un verdadero yo y predicaba su encuentro, por oposición al yo transitorio e irreal.

Pero ¿por qué *Buda* no aclaró la naturaleza del "verdadero yo" explícitamente? El caso no es único. Algunas antiguas anécdotas, aun cuando sean piadosas leyendas, atribuyen a *Buda* esta actitud negativa. Así, por ejemplo, el *Sutta del Agricultor*. Éste, como *Buda* le pidiese limosnas, respondió: "Pero yo, oh Samana, aro y siembro; y habiendo arado y sembrado, como; tú, pues, ara y siembra; y habiendo arado y sembrado, come". *Buda* le replicó: "También, oh Brahman, yo aro y siembro y, habiendo arado y sembrado, como".

Ante esta afirmación el agricultor dijo a *Buda*: "Pero aunque tú te dices labrador yo no veo tu azada, ni la semilla, ni los bueyes".

De acuerdo con la intención de *Buda* uno espera que *Buda* le conteste: "Yo también cultivo, es decir, cultivo mi alma" que es el sentido de la respuesta. Sin embargo, he aquí la respuesta que da el Excelso: "La fe es la semilla, la sabiduría es mi yugo y mi arado. Puro de cuerpo y de palabra, moderado en el comer, me sirvo de la verdad para segar la mala hierba. . .

"La energía es mi bestia de tiro, que me conduce a la paz (del Nirvâna); que va sin volver hacia atrás, adonde ya no hay más dolor.

"Ésta es mi labranza, que da como fruto la inmortalidad; hecha esta labranza, uno se libra de todo dolor"[42].

Tampoco aquí, pues, hay una alusión al alma, que parecería ser o el sujeto o el campo mismo de la labranza o ambos a la vez.

Esta actitud cohibida, poco amiga de respuestas positivas y precisas sobre el alma, nos hace entrar en uno de los problemas de mayor dificultad en la tradición budista, que se repite en los libros canónicos: el de las "cuestiones reservadas".

[42] SNP, I, 4; ver también SN, VII. 11.

C) EL BUDISMO DEL CANON HINAYÂNA: LAS "CUESTIONES RESERVADAS"

1. El hecho.

No es frecuente hallar en el budismo primitivo, tal como se refleja en los libros canónicos de la escuela hînayâna, los más antiguos que poseemos, una explícita y directa negación de la realidad total del yo o del alma individual y permanente[43]. Los textos pueden generalmente entenderse de una negación del yo en el sentido moral, de una condenación del individualismo.

Recordemos el caso típico del *Dhammapada*. La doctrina explícita y sistemática de la negación directa del alma, como realidad individual distinta del cuerpo, se halla posteriormente en los libros no canónicos y en los autores escolásticos. Aparece, sin embargo, en los libros canónicos un aspecto curioso de la tradición, atribuyendo a *Buda* la actitud agnóstica respecto de las cuestiones metafísicas, y en particular, respecto de la existencia del alma, poniendo en duda que sea distinta del cuerpo y que sobreviva a éste. Es el célebre problema histórico de las "cuestiones reservadas" por *Buda*[44]. Según esta tradición, *Buda* habría enseñado que

[43] Oldemberg lo reconoce indirectamente al citar el célebre pasaje de las *Preguntas de Milinda*, c. II, notando que lo hace "porque combate, con más detalles y claridad que no lo hacen los textos canónicos, la concepción de un alma sustancial" *Buda*, p. 264, trad. por R. O. Erba, Kier, Buenos Aires, 1946.

[44] El problema de las "cuestiones reservadas" fue suscitado entre los orientalistas europeos principalmente por Oldemberg quien, en su obra antes citada, publicada en 1881, llamó la atención sobre varios textos muy expresivos a este propósito (ps 275-285). Una ponderada discusión del problema y sus soluciones tradicionales y europeas dejó L. de la Vallée-Poussin en su obra *Nirvâna*, c. II. *Les "points réservés" et le Bouddhisme "agnostique"*. El mismo autor aclara.

"Les points réservés ou questions declinées, *avyakrtavastu*, vent les questions auxquelles le Bouddha répond en ne répondant pas. Sur les quatre espèces de réponse (réponse catégorique, réponse en distinguant, réponse par contrequestion, réponse par le silence), voir Abhidharmakosha, V, 22" Obra citada, ps. 85-86, nota. Ya se había ocupado en 1908 en el artículo *Agnosticism* (*Buddhist*) de la *Encyclopedy of Religion and Ethics* de I. Hastings (Edimburg, Klark, 1908 y ss), I, 220-225, donde se "inclina" a interpretar el silencio de *Buda* más bien como una afirmación. En los estudios posteriores ha desarrollado la tesis que señalamos al final de esta exposición.

una serie de cuestiones metafísicas (se enumeran de diez a catorce) no tienen solución posible. En consecuencia, es mejor no tratar de ellas, ya que eso lleva a una mayor confusión e ignorancia e impide alcanzar la verdadera paz del alma, el Nirvâna.

Las semillas más antiguas de este agnosticismo budista, según Rhys Davids[45], se hallan ya en el *Sabbasava Sutta*. En él *Buda* enseña que hay que dejar de pensar en todas aquellas cosas que llevan a la ignorancia, a la ilusión, etc., etc. Entre ellas están las siguientes:

"¿He existido en tiempos pasados o no? . . .¿Existiré en edades futuras o no?. . .".

"Después de todo, ¿yo existo o no existo? ¿Cómo soy yo? Esto es un ser (refiriéndose al propio ser); ahora bien, ¿de dónde ha venido y adónde irá?".

"En aquel que necesariamente considera esto surge una u otra de las seis nociones absurdas:

"Como algo verdadero y real él alcanza la noción «yo tengo un sí» (un alma)".

. . ."Yo no tengo un sí".

. . ."Por mi sí, yo tengo conciencia de mi sí".

. . ."O también tiene la noción «esta mi alma» (soul) puede ser percibida, ha experimentado el resultado de buenas o malas acciones cometidas aquí y allí: ahora esta mi alma es permanente, duradera, eterna, tiene la cualidad inherente de no cambiar nunca, y continuará por siempre y siempre".

"Esto, hermanos, se llama andar en ilusión, la selva de la ilusión. . ."[46].

Como se ve, hay en este texto una clara condenación de toda actitud tendiente a la afirmación o negación del alma, o a suponerla como permanente o duradera, y aún a afirmar que se percibe o que no se percibe. Todo ello es ilu-

[45] *Buddhist Suttas*, S.B.E., XIII. Introd. al *Sabbasava Sutta*.
[46] *Sabbasava Sutta*, n. 9-11.

sión. En una palabra, el problema del alma o del yo como una realidad es un problema sin solución y es mejor olvidarlo, porque pensar en él "lleva a la ignorancia, e ilusión". He aquí una típica "cuestión reservada" por *Buda*.

Mas todavía cuando se preguntó a *Buda* directamente acerca de si el alma existía, y si, después de la muerte, todavía permanecía, él habría guardado silencio. La tradición budista con frecuencia se refirió a este "silencio del Maestro" y repitió: "El Maestro no ha enseñado nada acerca de esto".

Se han dado las más diversas hipótesis para interpretar el misterioso silencio de *Buda*.

2. Interpretaciones del Canon.

a) Buda guardó silencio para no confundir a sus oyentes.

Uno de los casos más típicos es el del monje errante Vacchagotta. Éste fue en busca de *Buda* y sentándose a su lado le preguntó: "¿Qué hay de eso, oh Reverendo Gotama: el yo (*atta*) existe?". *Buda* guardó silencio. El monje entonces volvió a preguntar: "¿Cómo, pues, oh Reverendo Gotama, el yo no existe?". *Buda* siguió guardando silencio. Entonces el monje errante se levantó de su asiento y se marchó.

Ânanda, el discípulo de *Buda*, le preguntó por qué no había contestado al monje. Y *Buda* aclaró:

"Si. . . le hubiese respondido: «El yo existe», eso habría confirmado, oh Ânanda, la doctrina de los samanas y de los brahmanes que creen en lo imperecedero; si, . . .yo hubiese respondido: «El yo no existe», eso habría confirmado, oh Ânanda, la doctrina de los que creen en el aniquilamiento; si. . . yo hubiese respondido: «El yo existe», eso ¿me habría servido mucho en hacer nacer en él el conocimiento de que «todas las esencias (*dhamma*) no son-yo»?"; si . . .le hubiese respondido: «El yo no existe», eso ¿no habría tenido por resultado precipitar al monje errante Vacchagotta de

un extravío a otro extravío más grande todavía: «Mi yo existía antes. Y ahora he aquí que no existe más»?"[47].

Según Oldemberg, de quien hemos tomado el resumen que acabamos de hacer, el autor del diálogo "está en realidad muy próximo a concluír por la negación del yo". Casi podría decirse que si no ha querido a sabiendas expresar esta conclusión, de hecho, no obstante, la ha expresado. Si el *Buda* evita negar la existencia del yo, es únicamente para no herir el espíritu limitado de su oyente"[48].

b) Serían cuestiones inútiles, que no conducen a la salvación (nirvâna).

En otro importante Sûtra, el *Majjhimâ-Nikâya*, a la pregunta del monje Malunkyaputtra, quien se maravilla de que el Maestro dejara sin respuesta una serie de cuestiones, justamente las más importantes y las más profundas, entre las cuales figuraba si *Buda* seguiría viviendo más allá de la muerte, *Buda* le contesta:

"¿Te he dicho: Ven, Malunkyaputta, y sé mi discípulo: Quiero enseñarte si el mundo es o no eterno, si es limitado o infinito, si la fuerza vital es idéntica al cuerpo o es distinta de él, si el Perfecto sobrevive o no sobrevive después de la muerte, o si el Perfecto después de la muerte sobrevive y no sobrevive al mismo tiempo, o si sobrevive ni no sobrevive?

"...Tú no me has dicho eso, Señor".

"Entonces, dice *Buda*, no me pidas que te explique eso ahora". Y le pone el célebre ejemplo de un hombre herido por la flecha envenenada, que no quisiera curarse de la flecha antes de saber quién le había herido y por qué lo había herido, etc. *Buda* dice: Con razón sus parientes no atenderán esas preguntas y se dedicarán simplemente a buscar el médico y curarlo de la herida. Lo mismo sucede en este caso. "Porque el conocimiento de estas cosas no hace ha-

[47] SN, IV, 400. Citado por Oldemberg, obra citada, ps. 275-276.
[48] *Ibid.*, p. 276.

cer ningún progreso en el camino de la santidad, porque eso no sirve a la paz y a la iluminación. Lo que sirve para la paz y para la iluminación, he aquí lo que *Buda* ha enseñado a los suyos; la verdad sobre el dolor, la verdad sobre el origen del dolor, sobre la supresión del dolor, sobre el camino que lleva a la supresión del dolor"[49].

Expresamente rehúsa *Buda* contestar al problema en otros pasajes, por la misma razón. Así en el *Mahali Sutta*, a los discípulos que le preguntan si el alma es igual o distinta del cuerpo, contesta: "Yo no digo ni una cosa ni otra". Y aclara que los monjes que le siguen, lo hacen por cosas más altas. ¿Cuáles son éstas? Las enseñanzas prácticas, es decir, las normas morales y las "cuatro verdades"[50].

En otras ocasiones más explícitamente habría respondido que eran cuestiones sin provecho. Le propusieron las clásicas preguntas sobre la eternidad del mundo, sobre el alma y sobre la inmortalidad. A todas contestó: "También esto es un tema sobre el cual yo no he expresado ninguna opinión". ¿Por qué? "Esta cuestión no está dirigida a ningún provecho; no está relacionada con la norma", es decir, con la ley que yo he enseñado (*dharma*). Y *Buda* repite como expresión de su ley las "cuatro verdades"[51].

Insistiendo en que no son problemas conducentes al Nirvâna, se aclara todavía con más profusión de términos:

"Porque, hermano, esto no conduce al bien, ni a la verdadera doctrina, ni a la paz, ni a la intuición interior (*insight*), ni a la iluminación, ni al Nirvâna. Por tanto, esto no ha sido revelado por el Excelso"[52].

c) Serían cuestiones insondables: agnosticismo.

Otra explicación del silencio de *Buda* sería que se trata de un problema que trasciende nuestro limitado conoci-

[49] MN, I, 426. *Dialogues of the Buddha*, S B.B. Utilizamos la versión de Oldemberg, obra citada, p. 278.

[50] DN, I, 150-157. *Dialogues of the Buddha*, S B B.

[51] VN, I, 187-189. Véase también SN, II, 222.

[52] DN, III, 136-138. En SN, V, 437, la respuesta es parecida. Se agrega la "comparación de un puñado de hojas": *Buda* compara con estas pocas hojas el

miento. Nos da esta razón la monja Khena, la cual preguntaba también por qué *Buda* no había revelado estas cosas, especialmente si el Perfecto existe más allá de la muerte, contestó: Porque éste es un problema inmenso como un océano, en el cual no podemos saber nada, ni que exista ni que no exista, ni que a la vez exista y no exista, ni que exista ni que no exista, etc.: "Es profundo, inconmensurable, insondable como el gran océano. Que el Perfecto exista más allá de la muerte, esto no es exacto; que el Perfecto no exista más allá de la muerte eso tampoco es exacto; que el Perfecto a la vez exista y no exista más allá de la muerte, eso tampoco es exacto; que el Perfecto ni exista ni no exista más allá de la muerte eso tampoco es exacto"[53].

Por eso tal vez este misterioso silencio de *Buda* ha sido frecuentemente interpretado en el sentido de que la discusión sobre estos temas es "inútil" y "vana", porque no conduce de suyo a la perfección.

Nótese la expresión radical de la afirmación de la monja Khena, pues afirma que el problema es como el "océano insondable" en el cual no podemos conocer nada. A este espíritu se ha reducido con frecuencia el silencio de *Buda*. Así, por ejemplo, Keith sostiene que *Buda* fue en realidad un agnóstico, y que por lo mismo permitió que cada uno pensase como quisiese acerca de los problemas metafísicos.

"Es perfectamente legítimo creer que *Buda* fue un agnóstico, y que, después de estudiar los diversos sistemas de

---

número de verdades que él ha enseñado a sus discípulos, y con las de todo el bosque las que no ha enseñado, porque enseñarlo todo "no sirve para la iluminación ni para el Nirvâna" Él ha enseñado tan sólo las "cuatro verdades" porque son útiles para aquel fin.

[53] SN, IV, 374-379. Diálogo de la monja Khena con el rey Pasenadi. Citado por Oldemberg, obra citada, ps. 281-282, quien observa aquí un cierto progreso o desvío respecto de la conversación de *Buda* con Malunkyaputta. El motivo del silencio es que la cuestión de la supervivencia del Perfecto es un misterio que nos desborda. "¿Pero —pregunta Oldemberg— dar semejante motivo, no es por eso mismo responder por un sí?". La Vallée-Poussin educa también este texto importante (*Nirvâna*, p 113) y saca de él una conclusión más precisa. *Buda* condenaba tanto a los que creen librarse de una existencia entrando en otra existencia, como a los que esperan librarse de la existencia por la aniquilación. Conclusión que deberemos aclarar más adelante

su tiempo, no llegó a ninguna convicción fundada o sin dudar, sobre este punto. A juzgar por la indigencia filosófica que parece esencial en el sistema de *Buda*, esta explicación parece ser la mejor"[54].

La explicación del agnosticismo en ciertos sectores de la tradición budista sería entonces fácil, a consecuencia de la actitud del fundador. Pero ¿cómo podía *Buda* tener conciencia de su imposibilidad de resolver los problemas centrales del hombre y llamarse a sí mismo el "Iluminado"? He aquí el problema que esta interpretación no puede afrontar.

Nâgârjuna resuelve, en definitiva, el problema de esta manera: "Estas cuestiones son vanas, y por esto *Buda* no las ha contestado"[55].

Pero Nâgârjuna no parece admitir el agnosticismo. Antes bien supone que *Buda* conoce la respuesta apropiada a estas cuestiones, como a todas las demás cuestiones posibles. Justamente en este pasaje acaba de afirmar la omnisciencia de *Buda*. *Buda* lo sabe todo. "El omnisciente existe realmente...". La ciencia de *Buda* es "inmensa, incalculable, infinita"[56]. En consecuencia, la razón que da Nâgârjuna del silencio de *Buda* sobre las catorce cuestiones difíciles, no es que las ignorara, sino la inutilidad y vanidad de dichas cuestiones.

d) El silencio como respuesta negativa.

Por su parte Vasubandhu interpreta el silencio de *Buda* como si fuera una negación del principio vital: justamente porque la pregunta sobre la existencia del alma o sobre la diferencia del alma respecto del cuerpo se basaba en un falso supuesto, es decir, en la hipótesis de que existe un princi-

[54] M. A. B. Keith, *Buddhist Philosophy*, In India and Ceylan, Oxford Clarendon Press, 1923, p. 63.

[55] *Mahâprajñapâramitâshastra* (*Traité de la grande vertue de la sagesse*) trad. par E. Lamotte, Louvain, 155, 1. Hîriyâna rechaza asimismo que *Buda* no contestara por ignorancia, pues de lo contrario "no se hubiera tenido por *Buda* (Iluminado)". Quiso encauzar la preocupación de sus discípulos por la *práctica* de la virtud. *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, ps. 137-138.

[56] *Ibid.*, 146.

pio vital en sí mismo distinto del cuerpo (cosa que es falsa para Vasubandhu).

Buda no quiso, por tal motivo, contestar a dicha pregunta. Era como preguntar por algo que de suyo es absurdo, imposible que exista:

"Si *Buda*, al hablar de persona (*pudgala*) entiende solamente designar los elementos (*skandhas*), los cuales, reunidos, componen una seudoindividualidad, ¿por qué no ha contestado que el principio vital (*jîva*) es el cuerpo mismo"?

"Porque *Buda* ha tenido en cuenta la intención del hombre que le preguntaba. Éste piensa que existe un principio vital, cosa en sí, y pregunta si este supuesto principio es el cuerpo. Ahora bien, este principio no existe en absoluto: *Buda* no pudo, en consecuencia, responder a la pregunta, de la misma manera que no puede decirse si los pelos de la tortuga son duros o blandos"[57].

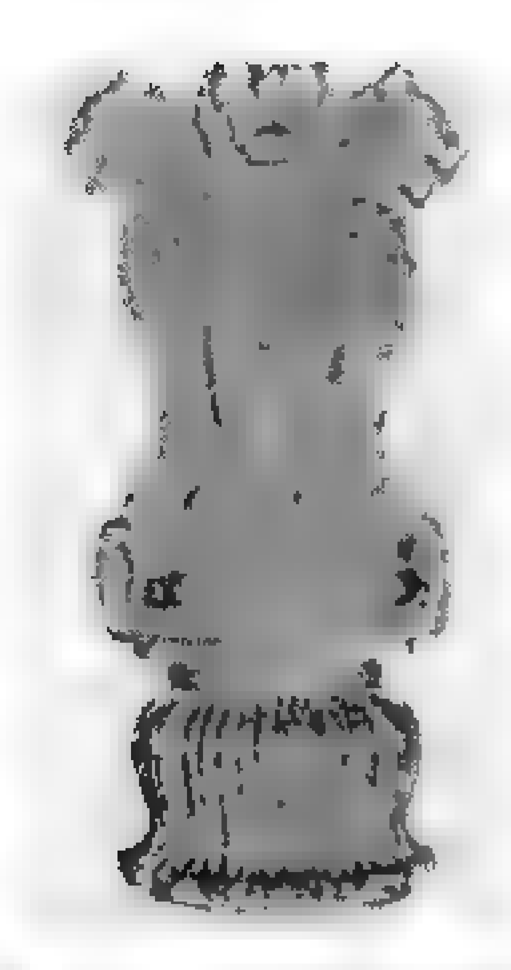
Y Vasubandhu cita al respecto el pasaje del rey Milinda, quien a la pregunta de Nâgasena acerca de si los árboles mango que estaban en el palacio real daban frutos dulces o amargos el rey respondió: puesto que estos árboles no existen en el palacio, ¿cómo puedo yo decirte si sus frutos son dulces o amargos? A lo cual Nâgasena replicó: "El principio vital tampoco existe. ¿Cómo puedo yo decir si es idéntico al cuerpo o si es diferente del mismo?"[58].

[57] AK, c. IX. El diálogo se desarrolla con los "pudgalistas" o partidarios de la persona, de los que nos ocuparemos al tratar de las "escuelas"

[58] M, XIV, 10.



El *Buda* de oro, imagen de oro sólido del Monasterio Wat Trimitr de Bangkok (Tailandia). Tiene 3 metros de altura y pesa 5 ½. Fue fundida durante el período Sukhothai (1238-1378) que ha dado el nombre al estilo más clásico del arte Tai (Foto del autor)



Capitel de los 4 leones, o de Ahoka, encontrado en Sarnath, junto a Benares. Coronaba una columna erigida por el rey Ashoka (siglo III a. C.), en recordación del primer Sermón de *Buda* predicado en ese lugar según la tradición. Altura 2,30 m. Museo de Sarnath (Foto del autor)

Rueda de la ley (Dharma-cakra) tallada en piedra, como parte de la decoración del templo monumental de Surya en Konarak, Orissa, India. Siglo XIII (Foto del autor)



Torres (prang) del Monasterio del alba (Wat Arun), uno de los más típicos de Bangkok (Tailandia). La torre central de 67 m. de altura, fue construída a principios del siglo XIX (Foto del autor)



Imagen tallada en piedra de *Buda*, en posición de protección originaria del templo Borobodur (Java, Indonesia), siglo VIII. Museo Nacional de Indonesia, Jakarta. (Foto del autor)

e) El silencio como afirmación de una realidad intermedia o inefable.

Pero tal vez la razón más profunda y decisiva por la cual *Buda*, o al menos el budismo canónico más antiguo, mantuvo tan decididamente la actitud reservada ante los problemas metafísicos y, en particular, ante el problema del alma, era porque tanto la afirmación como la negación de la existencia del alma implicaban para ellos dificultades insolubles. Hasta cierto punto la respuesta de la monja Khena podría interpretarse en este sentido. Esta explicación parece evidente, por lo menos en la respuesta que Buda dio a Ânanda acerca de su silencio ante el monje Vacchagotta, citada más arriba, explicación que Vasubandhu hace también propia. Ya en otro sûtra, citado por Vasubandhu, se atribuye a *Buda* la condenación de las dos tesis: "Mantener que existe el âtman real y permanente es una vista falsa. Mantener que él no existe es una vista falsa". Por eso concluye el mismo Vasubandhu, repitiendo las palabras de *Buda*: "Aquellos, oh Ânanda, que afirman el yo caen en el extremo (herejía) de su permanencia eterna; aquellos que lo niegan, caen en el extremo de creer en su eventual aniquilamiento"[59].

En otra oportunidad insiste *Buda* en la necesidad de "abstenerse" de las dos opiniones extremas, no porque "teóricamente" sean una u otra o ambas falsas —lo que no decide—, sino porque una y otra son "incompatibles con la santidad". El adherir a uno u otro de los extremos es "ignorancia", y con esta "ignorancia" comienza la "cadena de la causación", que ata al hombre a la vida dolorosa del *samsâra*. Esta doctrina de la "cadena de la causación" —que es estrictamente ascética— es la "Doctrina Media" (*Middle Doctrine*) que el "Perfecto" ha mostrado. Aquí se apunta, junto con la recusación de las cuestiones por "inútiles y estorbos" de la santidad, la idea persistente de una "solución media" que evite los dos extremos. Pero la "solución media teórica" se deja siempre en la penumbra y sólo se da la

[59] AK, c. IX. Trad. de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 196.

"doctrina práctica", la "vía media". El texto merece citarse íntegro:

"Verdaderamente, si uno mantiene la opinión de que el alma (en este caso el texto utiliza el término *jiva*, que significa "principio vital") es idéntica con el cuerpo, en tal caso es imposible una vida santa: o si uno mantiene la opinión de que el alma (*jiva*) es algo del todo diferente del cuerpo, también en este caso es imposible una vida santa. Ambos extremos el Perfecto los ha evitado y ha mostrado la doctrina media que dice: De la ignorancia dependen las formaciones del karma, etc. (sigue la enumeración de la cadena de la salvación)"[60].

Zimmer nota que la "vía media", no sólo se contrapone a los dos extremos prácticos de la vida mundana o de la ascesis exagerada, sino también a los otros dos extremos teóricos: el escepticismo que niega la posibilidad del conocimiento trascendente, y el metafísico que afirma una doctrina determinada. Pero esta actitud de "abstención" tiene como objeto llegar a una "vivencia" trascendental[61].

3. Los intérpretes europeos.

Los europeos han dado también soluciones muy diversas sobre este difícil problema. Hemos visto anteriormente que Oldemberg se inclina a interpretar la actitud reservada atribuída a *Buda* como si efectivamente *Buda* negase la realidad del alma y no se atreviese a hablar claramente a los oyentes, por temor de que no entendiesen su lenguaje[62].

[60] SN, XII, 35.

[61] "Der Buddhismus vermeidet die Sackgassen nach beiden Richtungen und führt den Menschen zu einer Haltung, durch die er von selbst zur transzendenten Erfahrung kommt", obra citada, p. 420.

[62] "¿Por qué presentar a los débiles la verdad en todo su rigor y decirles que por premio de su victoria el liberado no tiene sino la nada? Sin duda no se podía sustituír a la verdad la mentira; pero era permitido echar un velo saludable sobre la imagen de la verdad, cuya vista amenaza perder a los espíritus no preparados. ¿Qué mal había en eso?", *Buda*, 277. Sin embargo, parece mitigar esta interpretación al comentar el texto de la monja Khena, según hemos apuntado antes.

Más radical todavía es Rhys Davids, quien fundándose en la interpretación basada en *Majjhimâ*, escribe: "No conduce a nada; más bien excita los ánimos". Y aclara nuestro intérprete:

"No discutamos cosas sobre las cuales no tenemos buena evidencia. . . ya sean ellas acertadas o equivocadas, ambas proposiciones me parecen a mí perfectamente inteligibles". Y agrega: "Gotama dijo esto y sólo esto y no hay que buscar detrás de las palabras los dulces bocados metafísicos tan agradables a muchos"[63].

Este autor da por supuesto que, según *Buda*, no hay nada más después de esta vida; no existe un alma distinta de los componentes empíricos del hombre y que, por consiguiente, después de la muerte nada permanece. Y todas las demás descripciones que se hacen del Nirvâna en la tradición budista, en prosa y en verso, son sólo "nombres cariñosos", "epítetos poéticos", que tratan de significar una positiva salvación o estado de felicidad que no existe fuera de este mundo.

Naturalmente la interpretación negativa de los distinguidos traductores e intérpretes del budismo está sujeta a muchas contradicciones:

¿Cómo es posible que el problema fundamental para comprender "mi decisión budista" no interese?

Y si ese problema fundamental no pudiera ser resuelto ¿cómo podría yo tomar "mi decisión budista"?

¿Cómo es posible interpretar fuera de su sentido obvio las descripciones positivas tan abundantes del estado del Nirvâna después de la muerte, que parecen suponer alguna supervivencia del alma? El mismo Rhys Davids cita aquí veintiocho descripciones sacadas de los textos que nos pin-

[63] *Early Buddhism*, p. 72. La misma opinión ha sostenido en *Pâli-English Dictionary*, "Nibbana". Ya abrió el camino entre los orientalistas europeos Robert Caesar Childers en su clásico *A Dictionary of the Pâli Language*, London, Trübner, 1875. Conocida es la interpretación nihilista de otro autorizado orientalista, Theodor Stcherbatsky, especialmente en *The central conception of Buddhism and the meaning of the word: "Dharma"*, London, Royal Asiatic Soc. 1923; *The conception of Buddhist Nirvâna*, Leningrad, Publishing Office of the Academy of Sciences of the USSR, 1927.

tan el Nirvâna como "estado positivo" del hombre después de la muerte. ¿Cómo es posible negar el valor obvio de todos estos textos?

Rhys Davids llama a esta concepción radical negativa "exuberante optimismo de los budistas primitivos", pero es difícil comprender qué clase de optimismo sea éste dentro de un destino nihilista, es decir, que termina la vida con la aniquilación total del hombre. Porque Rhys Davids rechaza el Nirvâna como un estado que debe ser alcanzado después de la muerte"[64].

Estas consideraciones muestran la intrínseca dificultad de admitir la interpretación simplemente agnóstica y, más aún, la de suponer que *Buda*, por una parte, negase la realidad del alma, y, por otra, prometiese un estado positivo de felicidad después de la muerte.

Posteriormente, a propósito de su estudio sobre el Nirvâna, La Vallée-Poussin se ha ocupado detenidamente del problema de las "cuestiones reservadas". Llega a una conclusión diversa de las que acabamos de estudiar. Para él el agnosticismo y el nihilismo no pueden en manera alguna deducirse del silencio de *Buda* sobre las cuestiones metafísicas. Ha sido una interpretación posterior de los libros canónicos, acentuada por la escolástica budista, y más todavía por algunos intérpretes europeos.

"Nosotros no creemos que si *Buda* rehúsa explicar su propio pensamiento sobre el principio vital y sobre el santo liberado, sea porque el principio vital no existe o porque el santo en su vida es parecido a un carro sin personalidad, sin unidad. No creeremos tampoco que *Buda*, que ha enseñado la responsabilidad, el acto y el fruto, niegue la existencia del individuo que obra y que come el fruto de sus actos; o que, si él condena la doctrina de la permanencia y de la no-existencia, es porque niega la existencia y la no-existencia, porque ha edificado una teoría del devenir. El budismo de *Buda* o el budismo precanónico o primitivo, es

[64] *Ibíd.*, p. 73.

extraño al budismo que aparece en los textos nihilistas del canon y mucho más de la escolástica postcanónica"[65].

Nuestro autor cree que los textos nihilistas se han introducido en el canon posteriormente y que el primitivo budismo está reflejado por los textos más antiguos en los cuales, si por un lado se rechaza la curiosidad por las cuestiones metafísicas, no es precisamente por negar la realidad de la existencia del alma y de la otra vida, sino por un interés principalmente moral. Junto a los textos de las cuestiones reservadas, nuestro autor cita los que se refieren a la condenación de la creencia en la aniquilación, y aquellos que en alguna manera suponen la existencia de una realidad permanente como es el "Sermón del portador del fardo"[66].

Sin duda que esta tesis tiene serias dificultades, aunque se apoya también en buenos fundamentos. El fundamento radica en que los textos más antiguos no son precisamente los que afirman con claridad la negación del yo, ni presentan la actitud "reservada". En segundo lugar es un hecho admitido por todos los historiadores que hubo una "corrupción" de la doctrina de *Buda* y de sus primeros discípulos, lo que confirma y explica la oposición o discrepancia de la tradición posterior con la primitiva[67].

[65] *Nirvâna*, ps. 115-116. Con una formulación más definida todavía de esta tesis abre el mismo La Vallée-Poussin su obra *La Morale Bouddhique*, Desclée de Brouwer, París, 1927, p. 1. En una obra posterior mantiene y amplía su tesis central del Nirvâna: *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, París, Beauchesne, 1930.

[66] *Ibíd.*, p. 116.

[67] Para comprender mejor esta posibilidad de corrupción de la doctrina primitiva, hay que tener presente que los sûtras más antiguos, los *Sutta Pitakas*, no fueron redactados sino en los dos siglos posteriores al rey Asoka (—236), es decir, tres o cuatro siglos después de la muerte de *Buda*. Lo mismo se diga de la segunda parte del Tripitaka, el *Vinâya-Pitaka*. La tercera parte, el *Abhidhamma*, es todavía posterior, y no se terminó hasta el segundo siglo después de J.C. (véase por ejemplo, M. A. B. KEITH, *Buddhist Philosophy*, ps. 18 y ss.). Beiyu WATANABA admite que hubo corrupción en la doctrina del Maestro, introducida por los discípulos, aunque se refiere ante todo a la modificación hecha por la escuela Hînayâna, *Thoughts, literature and monasteries in earlier Buddhism*, Tokyo, Minshukaihonbu, 1948. La tesis de la corrupción doctrinal la formula C. N. S. Ward en los siguientes términos: "We have the testimony of the books themselves and of Buddhist historians, to the fact thar *the oral tradition became quickly corrupted* and that

Pero también resulta difícil, por otra parte, admitir que la tradición budista posterior se haya apartado de la doctrina de *Buda* en problemas centrales, como los del alma y del Nirvâna.

D) CONCLUSIONES

Hemos recogido los textos y las opiniones que más nos han llamado la atención sobre el difícil problema del "silencio de *Buda*". No hemos pretendido presentar una lista completa, pero los reunidos creemos que son suficientes para darnos un panorama objetivo del estado de la cuestión. Debemos confesar que en un principio la autoridad de varios orientalistas europeos nos dio la impresión, no ya de agnosticismo, sino de una respuesta negativa por parte de *Buda*, implícita en el silencio que se le atribuyó. La tradición del Budismo Pâli y luego de los comentadores acentuaba la "negación del yo", de modo que no podía menos de parecernos ella un eco fiel de la doctrina de *Buda*.

Sin embargo, al leer directamente los textos más antiguos, buscamos primero inútilmente una explícita negación del yo o una actitud agnóstica. Hemos visto que en ellos no aparece clara. En el "Primer Sermón" *Buda* nos da la impresión de mantenerse en el ambiente de su tiempo y sólo insiste sobre su "vía media", y su doctrina del dolor y del Nirvâna. Nos inclinamos, pues, a creer que tanto la actitud agnóstica, como la negativa, han crecido posteriormente. Sin duda que el Fundador dejó la semilla: la doctrina de la impermanencia.

Terminemos concretando nuestras impresiones:

a) En primer lugar, el planteo "agudizado" de las "cuestiones reservadas" en el sentido de excluír toda opinión me-

---

councils had to be called from time to time to decide what indeed was the primitive tradition" (El subrayado es nuestro.) *Buddhism*, London, The Epworth Press, 2 vols., 1947, 1952, I, p. 22.

tafísica, parece posterior al budismo primitivo. No pudo ser un simple agnóstico *Buda*, que se creía el "Iluminado"[68].

b) *Buda* acentuó seguramente la práctica de la moral, dejando en segundo plano la especulación metafísica. De aquí pudo surgir posteriormente el agnosticismo metafísico; pero éste resulta prematuro en tiempo de *Buda* y del budismo primitivo.

c) *Buda* y los primeros budistas, dieron más bien "por supuesta" la doctrina hindú sobre el alma, el Karma y la Trasmigración. Pero purificaron las interpretaciones groseras del hinduísmo de su tiempo acerca del alma, y esto los llevó a una cierta "actitud reservada" al hablar sobre la naturaleza del alma misma. De aquí pudo surgir la total reserva posterior que llegó hasta el agnosticismo metafísico en ciertos textos del Canon y del budismo escolástico.

d) No parece coincidir con la sinceridad de *Buda* una doctrina esotérica o ambigua en puntos de tanta importancia. Por tanto, no es posible suponer que él habló dando un sentido a las palabras que los oyentes no comprendieron y que él intencionadamente los dejó en su ignorancia. Por lo mismo, no es posible aceptar las interpretaciones de Oldemberg o de Rhys Davids en este punto, aunque coincidan con la que ya dieron los escolásticos budistas como Nâgârjuna y Vasubandhu. Éste contesta a los que invocan las palabras de *Buda* en favor de la existencia de la persona:

"El Señor habla aquí de «personas» sólo con el fin de conformarse con el uso del mundo. De hecho esta llamada personalidad no es otra cosa que una serie consecutiva de acontecimientos momentáneos impersonales, todos los cuales están ligados al sufrimiento"[69].

[68] Así, además de los ya citados, S. RADHAKRISHNAN: "Opinamos, sin embargo, que tal concepción negativa no fue ingeniada por *Buda* mismo, sino que es una interpretación de su silencio elaborada por sus primeros discípulos". *Indian Philosophy*, citado por P. Negre, *Budismo*, p. 63. También excluye el agnosticismo M. HIRIYANA, *Outlines of Indian Philosophy*, ps. 137-138: "Early Buddhism was dualistic [soul or self and material environement] and realistic", aunque no en el sentido ordinario de los términos.

[69] AK, c. IX, trad. de E. Conze, obra citada, p. 197.

Es evidente que esta interpretación, por un lado, no favorece la sinceridad de la predicación en *Buda*, y, por otro, la teoría de la personalidad, como un simple devenir, parece una elaboración refinada que lleva el sello de un trabajo intelectual posterior al tiempo de *Buda* y del primitivo budismo.

En síntesis, el problema de las "cuestiones reservadas", tal como se plantea en los textos canónicos, parece más bien una exageración de la actitud, en general reservada, de *Buda*, la cual, sin embargo, no habría tenido el sentido agnóstico que parece revestir en los textos posteriores. *En todo caso, no puede ser ella un argumento decisivo para mostrar que* Buda *o el budismo primitivo ya enseñaron abiertamente la doctrina del no-yo y de la no supervivencia del santo en el Nirvâna*.

Sin embargo, es necesario reconocer que entre las escuelas budistas ya en el siglo III a. C. predominaba la teoría del no-yo, como dogma budista. Y que esta teoría ha seguido también siendo aceptada por la mayoría de las escuelas y de los maestros budistas hasta nuestro tiempo. Este hecho plantea difíciles interrogantes. ¿Cómo explicarlo? ¿Hubo en realidad una corrupción de la doctrina primitiva? ¿Cuál es el verdadero sentido de la negación del yo en la tradición budista?

II. LA DOCTRINA DEL NO-YO EN EL BUDISMO ESCOLÁSTICO.

En el capítulo anterior hemos tratado de precisar el pensamiento del Budismo primitivo sobre el dogma del no-yo. Ni los textos más antiguos, ni el ambiente en que el Budismo nació, daban fundamento para atribuír con plena certeza a *Buda* o a sus primeros discípulos una concepción nihilista sobre la esencia del hombre y en particular sobre el alma humana.

Sin embargo, la repetida doctrina de la impermanencia (*anikka*), y la exhortación a vencer y eliminar el individualismo, fueron semillas que dieron lugar a la formulación del dogma metafísico del no-yo, asimilado después por casi toda la tradición budista. Vamos ahora a estudiar el alcance que la negación del yo tuvo en el budismo del Canon y de la escolástica.

A) LA ESCUELA HÎNAYÂNA

1. Los pudgalistas (personalistas).

Si no puede afirmarse con certeza que *Buda* y el primitivo budismo defendieron la teoría del no-yo, ni que hubiesen adoptado una actitud agnóstica y nihilista, es un hecho innegable que la gran mayoría de las sectas budistas fueron, ya desde muy antiguo, partidarias del *anâtman*. Pero, paralelamente a ellas, existió siempre una minoría activa, que sostuvo tenazmente la realidad del yo, de la persona y del alma como una entidad permanente[1].

[1] Breves exposiciones de la doctrina de la escuela Pudgalista pueden verse en L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 23, 34-38; también en las notas preliminares a su traducción del AK, cap. IX, vol. V, ps. 227-229; asimismo, en E. Conze, *Buddhism*, ps. 169-170.

La idea de un "sujeto", especialmente con referencia a la trasmigración, aparece en los libros canónicos, tanto en el Canon Pâli como en el Canon Sánscrito, de diversas maneras. Se "enseña que la concepción exige la presencia de un *gantarva*, ser sutil escapado de un cuerpo humano o animal, y que trata de reencarnarse"[2].

Otros textos se refieren a un principio puramente espiritual, que identifican con el conocimiento o la inteligencia, el cual desciende a la matriz y organiza el embrión. Se lo designa *vijñâna* o inteligencia, y también *jîva* o principio vital. Este principio se distingue del cuerpo material. Según el *Dîgha* "mi cuerpo es material formado por los cuatro elementos, nacido del padre y de la madre, crecido por el arroz, de naturaleza perecedera; por otra parte, está mi inteligencia (*vijñâna*), que se encuentra atada y unida al cuerpo"[3]. Tal concepción, es, tal vez, la más inmediata al primitivo budismo.

Estos elementos canónicos, sin duda, junto con la exigencia lógica para poder explicar la experiencia de la identidad individual y la justicia moral del karma dieron lugar, dentro de las primeras escuelas, a una interpretación personalista del budismo. Así surgió la escuela llamada del *Pudgala* o *Pudgalavâda*. Estas sectas fueron llamadas "personalistas" o partidarias de la persona (*pudgala*). Según Conze, entre las dieciocho sectas tradicionales del Hînayâna había una, llamada de los "personalistas", la cual se había originado ya unos 300 años a. C. De La Vallée-Poussin observa que la mayoría de las fuentes señala cinco sectas, al paso que otras, menos seguras, cuentan hasta siete que defendían la tesis personalista o del *pudgala*[4]. Este hecho nos da una idea de la importancia del movimiento dentro del budismo. Conze recoge el dato de que, en el siglo VII, Yu'an Tsang cuenta setenta mil monjes personalistas, en un total de doscientos mil en toda la India. Y aunque, agrega Conze, ellos eran considerados como los hermanos "débiles", es decir,

[2] L. La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 28.
[3] DN, I, 76. Cfr. La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 29.
[4] La Vallée-Poussin, ob. cit., ps. 34-35.

que habían flaqueado en la fe budista, sin embargo aparentemente eran muchos, constituían una espina en la carne de las otras sectas, y eran objeto de polémicas incesantes por parte de los ortodoxos[5]. Lamentablemente sus escrituras canónicas y sus tratados se han perdido o han sido mal estudiados[6]. Los conocemos a través de las referencias que sus adversarios nos hacen de ellos para refutarlos. Y por cierto que los grandes maestros budistas no dejan de ocuparse detenidamente de los personalistas, lo que muestra la importancia que les atribuían.

El término *pudgala* (en pâli *puggala*) significa individuo, persona, individualidad, lo mismo que sus sinónimos: ser (*atta*), personalidad o sí (*atta*), etc.; en una palabra, todos los términos que significan alguna entidad, por tanto también "yo"[7]. Significa, asimismo, principio vital (*jîva*), hombre (*purusha*)[8]. Los "ocho nobles o santos pudgalas", es decir, aquellos que han realizado uno de los ocho estados de santidad, son los ocho nobles "individuos" o "personas"[9]. Donde se ve que *pudgala* equivale a "individuo", a "uno", a "realidad o unidad individual". Se aplica también a las cosas, pero principalmente lo vemos aplicado a las personas y a los dioses, lo mismo que a la realidad que designamos por el "yo", "tú", "él", "el hombre", "Dios", "Casa", etc.[10].

Ahora bien, los pudgalistas defendían que el término "persona" no es una mera designación convencional a la que no responde ninguna realidad, antes bien es una realidad verdadera[11]. "Nosotros afirmamos que existe una persona,

[5] *Buddhist Scriptures*, p. 190.

[6] La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 34.

[7] Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, Colombo, Frewin, 1950. "Pudgala". Rhys Davids lo define así en su *Pâli-English Dictionary*: "Un individuo como opuesto al grupo (sangha o parisa), persona, hombre, en la literatura filosófica posterior significó también: «carácter», alma (-attan)". "Pudgala" (P. V, p. 85).

[8] La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 35.

[9] Nyanatiloka, ob. cit., "*Ariya-Pudgala*" ("el Noble individuo", o simplemente "El Noble").

[10] *Ibíd.*, ob. cit., "Pudgala".

[11] Resumimos la exposición de la doctrina pudgalista, hecha por Vasubandhu en AK, c. IX, para refutarla. Según la trad. de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, ps. 190-197.

que existe la persona; pero nosotros no decimos que ella sea una entidad. Ni tampoco creemos que ella exista como una mera designación para los *skandhas*. Afirmamos que la palabra "persona" denota una cierta unidad estructural que se halla en correlación con los *skandhas* de un individuo, esto es, con aquellos elementos que están actualmente presentes, internos al mismo y apropiados por él. El personalista enseña también que la persona es inefable, que su relación a los elementos (*skandhas*) no puede ser definida, y que ella no es ni idéntica ni no idéntica con ellos» [12].

Aquí tenemos las dos afirmaciones centrales de los pudgalistas: 1) la persona, como tal, no es una mera designación, esto es, no podemos decir que sea simplemente lo existente, esto es, reduciéndola a una mera palabra para designar el conjunto de los elementos perecederos del hombre. Además de ese conjunto debemos señalar "algo especial" que constituye la unidad del individuo y esto es la persona; 2) pero, por otra parte, los pudgalistas, como no querían afrontar demasiado crudamente la oposición al ya reconocido dogma budista del no-yo, decían que la persona no era ni idéntica ni diversa del conjunto de los *skandhas*. Su doctrina, por tanto, aparecía bastante confusa. Por una parte, querían mantener la realidad de la persona y, por otra parte, afirmaban que ella era indefinible, inefable, indestructible, inconfundible con los *skandhas*, pero tampoco podía claramente distinguírsela de ellos.

En esta teoría personalista influía, sin duda, la experiencia de la unidad esencial del hombre, que parece trascender los elementos constitutivos del mismo; pero también urgía la necesidad lógica de mantener un cierto elemento permanente, como sujeto del karma y de la trasmigración. Ésta era una de las dificultades principales que los personalistas ponían frente a los no personalistas y que se renovaba incesantemente ante todas las soluciones presentadas por éstos. En realidad, como dice Conze, los pudgalistas ac-

[12] AK, c. IX, ob. cit. p. 193.

tuaban como una constante espina en la carne de las otras sectas.

Tres eran los argumentos principales en que fundaban su tesis:

a) Recurrían, primero, a la autoridad de las escrituras ya que en ellas se habla de "persona" y *Buda* utiliza el nombre de persona en un sentido determinado que no puede confundirse con el de los cinco elementos.

b) En segundo lugar, sólo suponiendo la permanencia de la persona pueden entenderse los sûtras que hablan de las diversas reencarnaciones de *Buda*. "Si sólo existe el proceso momentáneo [de los diversos actos], cómo puedes tú explicar —se dirige el personalista a sus contrarios— estas palabras del Señor, cuando él dijo recordando sus anteriores existencias: «Este sabio Sunetra que existió en el pasado, este Sunetra era yo»". Todos los elementos psicofísicos habían cambiado y, por tanto, sólo puede ser la persona, la que hace que *Buda* y Sunetra sean idénticos[13].

c) En tercer lugar, y en conexión también con el karma y la trasmigración, los pudgalistas invocaban antiguos sûtras que presuponían la existencia de una persona como distinta de los actos y del conjunto de los elementos constitutivos del hombre o skandhas. Entre estos sûtras el más famoso es el "Sûtra del Fardo":

"Yo os enseñaré lo que es el fardo, lo que es el tomarlo, lo que es el dejarlo y el portador del fardo. Los cinco skandhas, que son el mundo del deseo, son el fardo. El deseo es el tomar el fardo. La renunciación es el dejar el fardo. El portador del fardo es la persona: este hombre venerable, con tal nombre, nacido de esta manera, de este clan, que se alimenta a sí mismo con esta comida, que experimenta estos placeres y penas, que vive desde hace tanto tiempo, que está aquí desde hace tanto tiempo y que termina su vida de esta manera"[14]. Evidentemente que la persona, el

[13] Ob. cit., p. 197.

[14] Ob. cit., p. 195; SN, III, 25; Sûtrâlamkâra, XVIII, 102. Ver la nota 1 de la p. 256, vol. V, de La Vallée-Poussin en su traducción del AK.

pudgala, es aquí el individuo subyacente a todas las demás actividades y características transitorias, distinto, en alguna forma al menos, del conjunto de los skandhas, ya que los toma y los deja. Este sûtra era la roca firme en que se apoyaban los personalistas, invocando a la vez la tradición y la lógica.

"Porque si «persona» —argüían— fuera solamente otro nombre de los skandhas, si la persona y los skandhas fueran de hecho idénticos, entonces el fardo se llevaría a sí mismo lo cual es absurdo".

Vasubandhu recoge en el siglo IV esa dificultad. En primer lugar, dice, "cuando *Buda* habla de «persona» sólo utiliza aquí el término para conformarse con el uso común de la gente. Pero, en realidad —agrega—, la llamada personalidad no es más que una serie consecutiva de actos momentáneos impersonales, todos los cuales están ligados al sufrimiento. Pero este proceso, que había tenido lugar en el pasado, causa el sufrimiento de los que le siguen. Los skandhas precedentes se llaman, en consecuencia, el fardo, y los subsiguientes se llaman el portador"[15]. Como se ve, la interpretación del texto y de la lógica no parecen muy satisfactorias. Tal vez por esto mismo Conze ha comentado que "algunos de los argumentos utilizados por Vasubandhu pueden aparecer más bien faltos de fuerza, lo cual no debe necesariamente atribuírse a falta de aptitud en el autor, sino más bien a un empeño en tratar a los adversarios con cierta indulgencia, y, además, la delicadeza debe ser considerada como algo más importante que la definitiva aniquilación del adversario"[16].

Sin embargo, hay que reconocer que las escuelas personalistas, aunque en manera alguna despreciables por su

[15] Ob. cit., p. 195.

[16] E. Conze, b. cit., p. 190. El mismo autor en su obra *Buddhism* dice. "Troughout the centuries the orthodox never waened of piling argument upon argument to defeat their admission of a *Self* by the Pudgalavadins. But the more tenaciously and persistency one tries to keep something out of one's mind, or out of a system of thought, the more surely it will come in. The orthodox in the end, were forced to admit the notion of a permanent ego, not openly, but in various disguises. . .", p. 170.

número y por su fuerza dialéctica, fueron siempre una minoría dentro de la tradición budista. Ésta adoptó decididamente la fórmula de la negación, la doctrina del no-yo, llevándola hasta las últimas consecuencias.

Tanto las sectas de la escuela Hînayâna como las de la Mahâyâna coinciden fundamentalmente en esta doctrina, considerada como dogma esencial del budismo. Señalemos algunos representantes, ejemplo vivo de la profundidad doctrinal adquirida por este dogma entre los escolásticos budistas.

2. El Dhammapada.

Puede decirse que el *Dhammapada* recoge y concentra el espíritu del Canon Pâli de la escuela Hînayâna. Ahora bien, este libro, de admirable vuelo espiritual, con sincera afirmación del yo y de la individualidad, como el máximo impedimento para llegar al Nirvâna. El yo es más bien llamado una "ilusión". El consejo para la liberación es: "Corta los cinco [impedimentos]". El primero de ellos es justamente "la ilusión del yo"[17]. Esta ilusión es la que nos impide liberarnos de la existencia común, a la cual nos aferramos pensando que ella es nuestra verdadera realidad y nuestro verdadero yo.

Pero no sólo se niega el yo permanente en sí mismo, que podría salvar la identidad de nuestra personalidad, sino se ataca en su raíz a la personalidad misma, destruyendo toda clase de subjetividad. Ni siquiera se salva esta especie de individualidad moral o fenoménica, que por otra parte parece recomendar como afirmación de la personalidad, puesto que es ella la que debe mirar por sí misma y salvarse a sí misma. En resumen, toda individualidad no sólo es ilusión, sino mala en sí, y, por tanto, hay que ahogarla: el ideal budista se obtiene cuando uno se despoja de toda individualidad.

[17] D., 370.

El Dhammapada, en consecuencia, nos avisa que hay que suprimir de raíz aún la referencia al yo: "Aquel para quien no existe ni esta orilla (las esferas del sentido interno) ni la otra orilla (los objetos del sentido externo), ni ninguno de los dos (el "yo" y lo "mío"), él está más allá del cuidado y mancha, a él lo llamaré lo Brahmana"[18].

En la "cadena de la causación", es decir, aquella que es origen de todos los males y que nos ata a la existencia ilusoria y dolorosa, el cuarto eslabón es la "personalidad individual".

Es verdad que el Dhammapada tiene, ante todo, una intención moral. La negación del yo como realidad metafísica no aparece tan clara y los textos pueden interpretarse como la negación del yo en cuanto éste es el centro del egoísmo y del apego excesivo a la propia individualidad. Pero, con frecuencia la teoría del no-yo se afirma simplemente, de modo que resulta difícil distinguir si el sentido ha de limitarse a la mera intención moral o se extiende también a lo metafísico.

La clara actitud antimetafísica, negando toda realidad del yo como tal, la hallamos en los libros no canónicos. El más importante de ellos, al respecto, es *Las preguntas del rey Milinda (Milindapañha)*[19].

3. "Las preguntas del rey Milinda".

Tratando de la negación de todo sujeto permanente, en general, y en especial del alma permanente en el hombre, no podemos menos que recoger uno de los textos más clásicos y expresivos sobre la materia. Aunque se trata de un texto muy conocido, su misma importancia y expresividad nos obligan a reproducirlo. En él se plantea la tesis de la negación del alma y de todo sujeto permanente con plena claridad y se han recogido las objeciones que la experiencia, la

[18] D., 385.

[19] *The Questions of King Milinda.* Trans. from Pâli by T. W. Rhys Davids, S.B.E., XXXV-XXXVI. El *Milinda* está escrito en el siglo I a. C.

psicología y la lógica presentan a la vez contra la tesis de la no-existencia del alma en el hombre.

El libro narra el diálogo entre un sabio budista, Nâgasena, y el rey griego Menandro, quien estaría realizando una de las tantas excursiones que, como lo hiciera Alejandro siglos antes, realizaban los reyes y los sabios de Grecia por la India. Menandro, quien en el texto budista aparece con el nombre de Milinda, hace al sabio Nâgasena numerosas preguntas acerca de la religión budista, y éste va contestando a todas ellas tan satisfactoriamente que al final del libro el rey Milinda acaba por convertirse al budismo y hacerse monje. El libro es una especie de catecismo apologético, pues a la vez trata de explicar por preguntas y respuestas la doctrina budista y de justificarla contra las dificultades que ocurren contra ella.

Y, por cierto, que el primer problema que el sabio Nâgasena hace aparecer bruscamente ante la curiosidad del rey Milinda es el de la no-existencia del alma. Ello nos muestra la importancia original que los budistas daban a esta doctrina. El texto merece trascribirse íntegramente.

El libro primero contiene más bien una introducción histórica, presentando el escenario y los personajes. El libro segundo entra ya en materia doctrinal con nuestro tema en el *capítulo primero*.

"Entonces, el rey Milinda fue adonde estaba el venerable Nâgasena y se dirigió a él con saludos y cumplimientos de amistad y cortesía, y tomó asiento respetuosamente a un lado. Nâgasena, por su parte, correspondió a la cortesía del rey, de manera que el corazón del rey quedara bien dispuesto".

Milinda comenzó preguntando: "¿Cómo es conocido Su Reverencia y cuál es, Señor, vuestro nombre?".

—"A mí se me conoce como Nâgasena, oh rey, y por este nombre se dirigen a mí mis hermanos en la fe. Pero aunque mis padres, oh rey, me dieron tal nombre de Nâgasena [. . .] o Surasena, o Virasena, o Sihasena, sin embargo, Señor, este nombre Nâgasena o cualquier otro, es sólo un término generalmente entendido, es una designación para el

uso común. Porque no existe una individualidad permanente (no existe alma) envuelta en la materia"[20].

Entonces Milinda llamó a los yonakas (los griegos que le acompañaban) y a los hermanos como testigos [los monjes presentes]: "Este Nâgasena dice que no hay individualidad permanente (no hay alma) implicada bajo su nombre. ¿Es ni siquiera posible aprobar en este punto lo que él ha dicho?" Y volviéndose a Nâgasena le dijo: "Si, muy reverendo Nâgasena, no hay individualidad permanente (no hay alma) envuelta en la materia, te ruego que me digas, ¿quién es aquel que da a los miembros de la Orden sus ropas y su comida y su habitación y las cosas necesarias para la enfermedad? ¿Quién el que se alegra cuando se dan estas cosas? ¿Quién es el que vive una vida de rectitud? ¿Quién es el que se dedica a sí mismo a la meditación? ¿Quién es aquel que aspira a la meta de la Vía Excelente, del Nirvâna, de la Santidad? ¿Y quién es el que mata? ¿Quién es el que roba? ¿Quién es el que vive una vida mala entre placeres mundanos, quién es el que miente, quién el que se embriaga; quién, en una palabra, comete cualquiera de los cinco pecados que producen su fruto amargo aún en esta vida?[21]. Si esto es así (es decir, si no hay nadie, un sujeto, que cometa estas acciones) no hay ni mérito ni demérito; no hay ni sujeto (actor) ni causa de las buenas o de las malas acciones; no hay ni fruto, ni resultado del bueno o del mal karma. Si, muy reverendo Nâgasena, imaginamos que un hombre os matara, no existiría asesino, y, por lo mismo, se sigue también que no hay verdaderos maestros o profesores en nuestra Orden, y que vuestras Órdenes están vacías. Tú me dices que tus hermanos en la Orden tienen la costumbre de dirigirse a ti

[20] Las aclaraciones entre paréntesis son del traductor; nuestros agregados van entre corchetes.

[21] Referencia a los cinco pecados, cuyo karma, según el budismo, produce su efecto en esta misma vida, sin esperar a ulteriores existencias.

Ellos son: deshonrar a la madre o a una santa; matar un futuro *Buda*, matar uno que está en camino de la santidad (Arhat), robar los bienes de la comunidad; destruír una "stûpa", monumento sagrado budista. Véase KV, VII, 3, 9, *Vinaya Texts*, III; S. B. E., XX.

como Nagâsena. Ahora bien, ¿qué es este Nagâsena: quieres tú decir que el cabello es Nagâsena?".

—"Yo no digo esto, gran rey".

—"¿O que los cabellos y el cuerpo, tal vez?".

—"Ciertamente no".

—"¿O que son las uñas, los dientes, la piel. . .? [y aquí enumera Milinda treinta partes y órganos diversos que constituyen el cuerpo según los budistas]".

Y a cada uno de ellos él contestó: "no".

—"¿Es acaso la forma externa (*Rûpa*) lo que es Nâgasena, o las sensaciones (*Vedanâ*), o las ideas (*Sañinâ*), o las formaciones, los elementos constitutivos del carácter (*Samkara*), o la conciencia (*Vijñana*), lo que es Nâgasena?".

Y a cada una de éstas contestó también él: "no".

—"Entonces, ¿todos estos skandhas juntos son Nâgasena?".

—"No, gran rey".

—"¿Pero, hay algo más, fuera de las cinco skandhas, que sean Nâgasena?".

Y él todavía respondió no.

—"Entonces, pues después de preguntar todo lo que he podido, yo no puedo descubrir a Nâgasena. Apenas es un mero sonido vacío. ¿Quién es, pues, el Nâgasena que nosotros vemos ante nosotros? ¡Es una falsedad lo que ha dicho Su Reverencia, eso no es verdad!".

"Y el venerable Nâgasena dijo al rey Milinda: Tú, Señor, has sido creado en gran lujo, según parece por tu noble nacimiento. Si tú tuvieses que caminar en este tiempo caluroso sobre la arena ardiente, pisando con tu pie las piedras agudas, la grava y la arena, sin duda que se dañarían tus pies. Y al sufrir tu cuerpo, tu mente se turbaría, y tú experimentarías una sensación de sufrimiento corporal. Así, pues, ¿cómo has venido tú hasta aquí, a pie, o en carro?".

—"Señor, yo no he venido a pie, sino en carro".

—"Si, pues, tú has venido en carro, Señor, dime lo que es: ¿Es el pértigo el carro?".

—"Yo no he dicho esto".

—"¿Es el eje el carro?".

—"Ciertamente no".

—"¿Es el carro las ruedas?".

Y enumera Nâgasena las diversas partes del carro.

Y a todas ellas el rey contestó que no.

—"Entonces, ¿son acaso todas estas partes del carro las que son el carro?".

—"No, Señor".

—"Pero, ¿hay algo, además, de estas partes que sea el carro?".

Y él siguió contestando que no.

—"Entonces, después de haber preguntado cuánto puede, no es posible descubrir el carro. «Carro» es un sonido, un mero sonido vacío. ¿Qué es, pues, el carro en el cual tú dices que has venido? Es una falsedad lo que ha dicho Vuestra Majestad. ¡Eso no es verdad! ¡No existe tal cosa que se llama carro! Tú eres el rey de toda la India, un monarca poderoso. ¿A quién tienes miedo, que no dices la verdad?". Y entonces él llamó a los yonakas y a los monjes como testigos, diciendo: "El rey Milinda acaba de decir que él vino en carro. Pero cuando se le ha pedido que señalara lo que es el carro, él ha sido incapaz de establecerlo. ¿Es posible estar de acuerdo con él en esto?".

Cuando Nâgasena habló de esta manera los quinientos yonakas aplaudieron, y dijeron al rey: "Ahora Su Majestad conteste a esto, si puede".

El rey Milinda contestó a Nâgasena, diciendo: "Yo no he dicho sino la verdad, Reverendo Señor. Es precisamente porque tiene todas estas cosas —la pértiga, el eje, las ruedas [etc.]—, que esto cae bajo el término generalmente entendido, tal como se designa en el uso común, de «carro»".

—"¡Muy bien! Vuestra Majestad ha captado perfectamente el significado de «carro». Ahora bien, precisamente por lo mismo, en razón de todas las cosas que tú me has preguntado antes —las treinta y dos clases de materia orgánica que hay en el cuerpo humano y los cinco elementos constitutivos del ser—, manifiestan que yo entro en el término general entendido, de acuerdo con la designación común de «Nâgasena»".

Por lo mismo, Señor, había dicho antes nuestra hermana Vahira en presencia del santo, del Bendito [*Buda*]: "Precisamente, porque así es la condición precedente de la coexistencia de las varias partes, que la palabra carro se usa, así también cuando los skandhas se juntan hablamos del «ser»".

—"Maravilloso, Nâgasena, y estupendo. Muy bien has resuelto el problema que le había puesto, aunque era tan difícil. Si el mismo *Buda* estuviese aquí aprobaría tu respuesta. ¡Muy bien, muy bien, Nâgasena!"[22].

Dejemos de lado, por el momento, el valor de la comparación en sí misma, como prueba de la no existencia de un alma o principio permanente en el hombre, diverso de sus partes constitutivas. Es fácil advertir que la comparación con el carro es inapropiada para lo que se pretende demostrar. Aparece de inmediato la diferencia esencial entre el carro y el hombre o cualquier otro ser viviente. El carro, como todo artefacto, es una realidad artificial, cuyas partes están unidas por un nexo extrínseco y falta el factor intrínseco que dé unidad al todo. El hombre, por el contrario, es un conjunto de partes con un nexo intrínseco que las constituye en "una" totalidad. Hay, por tanto, un elemento olvidado en la enumeración acerca del hombre "Nâgasena", hecha por Milinda. Se ha escapado justamente lo más importante, que es el principio unificador de las partes.

Lo que aquí nos interesa es ver la doctrina que se quiere enseñar. Efectivamente, se recoge una parte de la doctrina del budismo primitivo sobre el alma. Para aquél el "yo" no es el cuerpo, ni otro alguno de los skandhas. Niega un alma individual sustancial e inmutable, de acuerdo con el concepto vulgar del alma. Pero ¿niega de una manera absoluta y general toda clase de alma? Nâgasena parece recoger de la tradición primitiva tan sólo la parte negativa y la ha llevado hasta el extremo:

1) La tesis es radical, absoluta y clara, en el sentido de que no existe ningún principio permanente, ningún sujeto,

[22] M., II, 1, 25-28.

fuera de las partes constituyentes del hombre o de las demás cosas. El nombre con el que designamos el conjunto, en cuanto significando algo distinto de las partes, no es más que un término vacío de sentido.

2) En consecuencia, fuera de los skandhas no hay otra realidad. Los últimos elementos de toda realidad, incluso del hombre, serían los cinco skandhas.

3) La teoría tiene un sentido metafísico general. Es decir, no sólo se aplica al hombre sino a todas las cosas[23]. En consecuencia, la doctrina ha cristalizado plenamente ya un siglo antes de Jesucristo.

4) Nâgasena no niega la realidad de los skandhas. Éstos se suponen reales y siguen aceptados en su propia realidad de elementos constitutivos del ser. La negación de los skandhas como realidad en sí, será un paso más, dado por las escuelas posteriores budistas que reducían los mismos skandhas al "vacío".

5) Evidentemente que las dificultades centrales, tanto en el orden lógico como en el orden psicológico y metafísico, están bien expresadas. ¿Cómo es posible la acción sin un sujeto que actúa? He aquí el grave interrogante que plantea Milinda a Nâgasena. Nótese que no existe una respuesta a esta pregunta propiamente tal. Dada la explicación que Nâgasena ofrece sobre su propia realidad, y sobre el motivo por que le pusieron el nombre de Nâgasena aunque no haya ningún sujeto, el problema acerca de quién es el que hace la buena o la mala acción, quién es el asesino o el ladrón o el santo, queda sin respuesta, ya que ninguna de las partes constitutivas es propiamente el ladrón, el santo o el asesino, es decir, el sujeto responsable de las acciones.

La única respuesta posible, dentro del contexto, es que el autor sería el "conjunto mismo". Pero es claro que "en el conjunto" el "responsable", propiamente hablando, que-

[23] M. HIRIYANNA saca también del citado pasaje del *Milinda* la misma evidente conclusión: "The doctrine of nairatmya [negación del yo] should not accordingly be understood as applicable to the soul alone as it is apt to be done. Both soul and matter exist only as complexes and neither is a single selfcontained entity" *Outlines of Indian Phil*, London, 1958, p. 141

daría excluído. El autor parece, ante todo, preocupado por salvar el dogma budista de la negación del alma, como "individualidad permanente envuelta en la materia".

La referencia a la monja Vahira muestra la conexión de Milinda con el Canon Pâli del Sur de la India. Con ello se establece la conexión de la doctrina aquí enseñada en un libro no canónico con las doctrinas canónicas. En el *Samyutta Nikâya*, en la Sección relativa a las monjas (*Bhiknuni Samyutta*), se introduce a Mâra, el demonio, tratando de hacer inducir a una monja, Vahira, en la herejía: "El tentador dice a la monja: ¿Por quién es creada la personalidad? ¿Quién es creador de la persona? ¿La persona que nace allí, dónde está? ¿Dónde está la persona que se ve?". La monja responde: "¿Qué quieres decir tú, oh Mâra, que hay una persona? Falsa es tu doctrina. Esto no es más que un montón de formaciones cambiantes (*Sankhâras*): No se encuentra aquí persona alguna. Del mismo modo que allí donde las partes del carro se encuentran reunidas, se emplea la palabra «carro», del mismo modo también, allí donde están los cinco grupos, allí está la persona: tal es la opinión común. Todo lo que nace no es más que dolor, dolor lo que es y lo que se va; no se produce ninguna otra cosa que dolor; no se disipa ninguna otra cosa que dolor"[24].

Las conclusiones anteriores fluyen claramente del texto, y no es por ello extraño que éste se haya considerado como uno de los testimonios más claros y expresivos de la doctrina budista del no-yo. Por supuesto, los autores que dan una interpretación nihilista del budismo, entienden el texto en el sentido estricto de la negación del yo, sin atenuaciones. Así Oldemberg[25], Rhys Davids[26], Con-

[24] Citado por H. Oldemberg, ob. cit., p. 264.

[25] Ob. cit., ps. 264-265: "El torrente de los Sankhâras, apareciendo para desvanecerse otra vez, no admite «Yo» ni «Tú», sino solamente una apariencia de «Yo» y «Tú» que, en su extravío, la multitud adorna con el nombre de personalidad"

[26] En su Introducción a la versión del *Milinda*, se refiere enfáticamente a este pasaje, comparándolo con el primer capítulo del *Katha Vatthu* de Mogaliputtra Tissa Tera. Esta obra, que pertenece al tiempo del rey Ashoka, consigna ciertos puntos en los que la escuela de los Theravâdines (llamada ortodoxa) difería de las otras 77. "His first chapter for instance, by far the longest of his book, is on the

ze[27], etc. Otros pasajes del *Milinda* confirman este punto de vista. Así la comparación del carro, se refuerza más adelante con la del "alma en el agua":

"Venerable Nâgasena —pregunta el rey—, esta agua que está al fuego hierve haciendo mucho ruido, moviéndose y temblando. ¿Es que el agua está viva, Nâgasena? ¿Está saltando y jugando? ¿O está quejándose por el tormento con que se la aflige?".

"El agua no está viva, oh rey; no hay alma o ser en el agua. Hace ruido, se mueve y tiembla a causa de la fuerte sacudida que le da el calor del fuego"[28].

Nada tiene ser o alma, como un sujeto aparte de sus componentes. He aquí la conclusión general de Nâgasena.

Sin embargo, la doctrina del sabio budista está matizada con expresiones de otros pasajes que no se pueden desconocer. Aunque rechaza toda alma o sujeto permanente, no quiere, sin embargo, negar todo elemento permanente en los seres y especialmente en el hombre. Debe haber alguna "identidad" entre los diversos estados, que al mismo tiempo resulta un principio —aunque elemental— de unidad entre los componentes transitorios. Lo obliga a ello el dogma del karma y la trasmigración.

El rey pregunta: "¿El que renace permanece él mismo o se cambia en otro?". Nâgasena responde: "Ni es el mismo ni es otro"[29]. Esta respuesta —típicamente oriental— parece decir: Ni se cambia del todo, ni permanece del todo; lo

---

question whether, in the high sense of the word, there can be said to be a soul". Y agrega: "It cannot be doubted that the authors of the Katha Vatthu and the Milinda were perfectly justified in putting this crucial question in the very forefront of their discussion —just as the Buddha himself, as is well known, made it the subject of the very first discourse he addressed to his earliest converted followers, the Anatta-Lakkana-Sutta, included both in the Vinâya and in the Anguttara Nikâya". *The Questions of King Milinda*. Introd., p. XXI. Ya hemos visto, sin embargo, anteriormente que el *Anatta-Lakkana-Sutta* no puede aducirse como negación directa del yo. *Katha-Vatthu* fue editada por Taylor, P F. S, 1894. Shwe Zan Aung y Mrs C F. Rhys Davids la tradujeron al inglés. *Points of Controversy*. P T. S. Translations, Series, 1915.

[27] *Buddhism*, p. 127.

[28] M., IV, 6, 54-55.

[29] M, II, 2, 1

que parece suponer la permanencia en algún grado o aspecto. Esto sería una evidente mitigación de la teoría expuesta en el célebre pasaje.

Tampoco podemos olvidar que preguntado otra vez: "¿Existe cosa tal como el alma?", respondió: "En el alto sentido [de la palabra], oh rey, no existe tal cosa". . .[30]. La expresión "en el alto sentido", parece conceder algún aspecto en que se puede hablar del alma, el cual sin duda no será la concepción grosera vulgar —claramente rechazada por el budismo— sino en otro sentido aceptable.

No tratamos con esto de anular la fuerza de la negación del yo por Nâgasena. Pero creemos objetivo reducirla a sus límites y a su ambiente propio, cosa tal vez no siempre atendida por los intérpretes nihilistas del budismo.

Pasemos ahora a considerar cómo las escuelas explicaban la aparente unidad por los skandhas y la identidad permanente de un sujeto a través de los cambios.

4. Las teorías de la "serie".

Para poder explicar que el yo individual no es más que una ilusión y que, de hecho, no existe un sujeto diverso de los elementos que componen nuestro cuerpo y nuestra realidad mental, es decir, que no hay una realidad aparte de los cinco componentes (skandhas), prevaleció ya en las primeras escuelas budistas la teoría de la serie. Según ésta, el individuo humano es una *serie* de realidades y actos que se van sucediendo, sin que exista un sujeto permanente de los actos que los unifique y sea la base de la realidad propia individual de cada persona humana. En una palabra, la persona humana individual es una simple ilusión. Sólo existen los actos y los elementos. Aun estos mismos, están sujetos a la ley de impermanencia, de manera que ellos van también cambiando, y, en consecuencia, en cada momento la serie ha cambiado por completo. En esta teoría lo difícil es sal-

[30] M., III, 5, 6

var la identidad de la serie en sus momentos sucesivos, por cuanto los elementos existentes en este momento son ya otros de los que existían anteriormente. Llegan a decir que hay "acciones", pero no hay "sujeto de las acciones"; hay "pecados", pero no hay pecador; existe el acto y el fruto del karma, pero no hay ni sujeto que haga el acto, ni sujeto que coma el fruto.

Esta idea general ha dominado en las escuelas budistas, tanto del Hînayâna como del Mahâyâna, aunque con matices diversos.

a) Escuela Vijnânavâda.

Dentro de la teoría de la serie se vio obligada a un acercamiento a la concepción del Pudgala (o del alma) la escuela *Vijnânavâda*. Ésta tiene una tendencia idealista y por eso subraya como realidad principal la idea o el pensamiento. La materia, los órganos y las sensaciones son creados por el pensamiento mismo y, por lo mismo, no reconocen una realidad de existencia a la materia o el cuerpo. En cambio, en lo que respecta a la conciencia, no están satisfechos con las explicaciones de las escuelas que sostienen la teoría de la serie, porque en ella no es posible explicar la experiencia de la trasmisión de pensamientos y el efecto de unos pensamientos en otros. Si no hay un hilo conductor de la serie, no se puede explicar que un pensamiento deje el germen que se reproducirá en otro pensamiento más tarde. Por tanto, es necesario admitir que existe un "pensamiento receptáculo" o "un pensamiento puro", el cual recibe las influencias de los diversos actos y en él quedan en germen. De esta manera explica que produzcan su fruto cuando se den las condiciones para ello. "Por este proceso, el budismo escolástico encuentra también una especie de alma"[31].

[31] La Vallée-Poussin, L. de, *Nirvâna*, París, Desclée, de Brouwer, 1927, p. 200. De él tomamos también las referencias sobre la teoría de la "serie" de los Sautrântikas y Sarvâstivâdines que sintetizamos a continuación.

b) Escuela Sautrântika.

Dentro de una estricta concepción del yo como serie y con positiva exclusión de todo *substratum* permanente, idéntico a través de los diversos actos, rechazando cualquier sujeto activo o pasivo de los mismos, está la conocida escuela de los *Sautrântikas*. Según ellos el yo humano no es más que una serie compleja de pensamientos y realidades que producen la impresión del yo individual. Cada acto producido dentro de la serie, origina en ella una "sutil trasformación" que permanece y determinará en la serie un efecto a su debido tiempo[32].

Pero la teoría de la "sutil trasformación", destinada a salvar la identidad de la serie y la trasmisión del karma debe afrontar serias dificultades metafísicas, psicológicas y morales.

c) Escuela Sarvâstivâda.

Otra célebre escuela, defendió con calor la teoría de la serie, tratando de darnos en ella una explicación de la causa y el efecto, tanto en el orden metafísico como en el moral. Los *Sarvâstivâdines* son, como indica su mismo nombre, una escuela de orientación realista. Es decir, que admiten la existencia real de los elementos que constituyen tanto el cuerpo humano como su psique y su pensamiento. Pero todos ellos son *dharmas*, elementos que cambian incesantemente a causa de su esencial impermanencia. El yo o el individuo es una serie de combinaciones de estos elementos, que se van continuando como serie, pero que se renueva en cada momento. Pero, ¿cómo explicar así la individualidad? ¿Cómo la trasmisión del efecto de los actos?

En vez de la "sutil trasformación" de los Sautrântikas, los Sarvâstivâdines hablan de una "posesión". Cada acto físico o psíquico crea en aquel que lo realiza una "posesión

[32] Obra citada, p. 198.

de dicho acto". Esta posesión es una entidad inmaterial real que queda dentro de la serie como poseída por ella. La entidad inmaterial, posesión también, está sujeta a su vez a la impermanencia y así en cada momento perece, pero al mismo tiempo engendra otra vez la otra posesión parecida a ella misma, y así cada acto va dejando una posesión que indefinidamente se reproduce dentro de la serie, hasta que dicho acto engendra su fruto o se interrumpe la generación continuada de esta posesión[33].

También aquí encontramos un intento de explicación, a la vez psicológica, metafísica y moral, es decir, para salvar alguna continuidad de la serie y la relación de la producción con el fruto de los actos en el mismo individuo. Pero, además de las dificultades inherentes a toda teoría de la serie, se agregan la concepción de estas nuevas entidades o posesiones que quedan almacenadas en el interior de una serie a su vez fluctuante, sin que pueda darse explicación de por qué una "posesión" produce necesariamente "otra", ni cómo se conservan las "posesiones" de una misma serie en cohesión unidas entre sí.

d) Vasubandhu (siglos IV-V d. C.).

La escuela de los Sarvâstivâdines encontró la mejor expresión de su pensamiento en el maestro Vasubandhu, unò de los mas autorizados metafísicos del Budismo cuyo tratado principal, *Tratado del Acto*, refuta decididamente la teoría del Pudgala (del yo-persona) y trata de explicar la teoría del acto, del karma y de la trasmigración (supuesta la negación del yo) por la "serie".

Este tratado *Abhidharmakosha*[34] es una de las obras más notables de la escolástica budista. Vasubandhu reafirma la doctrina Hînayâna del no-yo, explícitamente profesada antes por Nâgasena. En particular la controversia con los

[33] Obra citada, p. 196.

[34] *Vasubandhu, Abhidharmakosha*, traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin, VI vols. Geuthner, París, 1922-1931.

"personalistas" le da oportunidad de precisar su propia doctrina acerca del yo[35].

Señalemos sus ideas centrales:

a) Por de pronto, *la creencia en el yo es claramente no budista*, es decir, herética. Entre las cinco calamidades que resultan de la creencia en el yo, la segunda es "no distinción de los no-budistas"[36].

b) *La única realidad que constituye al hombre son los dharmas*, es decir, los elementos empíricos o skandhas. "El pueblo común, ignorante y necio, poniendo su confianza en las palabras, imagina que existe una tal cosa como el yo. Pero en realidad no existe ni "yo" ni "mío". Sólo existen Dharmas, inestables, futuros, presentes y pasados [. . .]". "El pensar que existe un sí [o un yo] es una opinión errónea, pervertida. No existe aquí, ni ahora, un ser viviente, no existe un sí; sólo existen los dharmas junto con sus causas. Cuando se examinan los skandhas, no puede hallarse en manera alguna la persona. Y, habiendo visto que la persona es interiormente vacía, tú debes también ver que afuera, el mundo exterior, está también vacío. Aun aquellos que meditan en el vacío, no puede decirse que existan"[37]. Como se ve, aquí Vasubandhu extiende la negación del sí, es decir, de la realidad individual propiamente tal, no sólo al hombre, sino también a todas las cosas del mundo exterior.

c) En último término, *la realidad del hombre, como tal, no es más que una "serie" de acontecimientos momentáneos*[38]. De hecho la llamada personalidad no es otra cosa que una serie de acontecimientos impersonales momentáneos consecutivos, todos ellos ligados al sufrimiento[39].

[35] El capítulo XI del AK está dedicado a la "Refutación de la doctrina del Pudgala". Utilizamos aquí la traducción inglesa de los principales pasajes hecha recientemente por E. CONZE, *Buddhist Scriptures*, ps. 192-197.

[36] L. c., p. 194.

[37] Ibíd , ps. 193-194. La referencia al "vacío" interior de la persona, así como de todas las cosas, aproxima a Vasubandhu a la escuela mahâyâna, pero no alcanza la plena profundidad del "vacío" de ésta. Puede entenderse del "vacío" de la persona o sujeto como tal, pero no de los dharmas o constitutivos de la cosa.

[38] Ibíd., p. 194

[39] Ibíd., p. 195.

d) *Ni siquiera* es necesario admitir la existencia de la persona como una realidad individual permanente *para explicar la reencarnación.* "En consecuencia, no existe una persona que deja sus skandhas a la muerte y que toma luego otros al renacer"[40].

e) Vasubandhu está particularmente impresionado por *el principio de impermanencia*, al cual da un alcance metafísico absoluto. Nada de cuanto está en el curso de la realidad transitoria puede tener permanencia. Nada tampoco puede ser incondicionado, si está dentro del curso de la sucesión de acontecimientos. Cuando uno admite que la persona es permanente o que es incondicionada, "adopta una doctrina claramente no budista"[41]. Y el argumento de que, si en realidad hay un yo que se mantiene a través de las diversas existencias, dicho yo sería permanente, es el esgrimido por él contra los personalistas, los cuales tampoco quieren negar claramente el principio de la permanencia: "si, como tú dices, la palabra persona significa que el yo pasado es idéntico con el yo presente, tu «persona» será permanente, lo que es contra tus intenciones"[42].

Como se ve, Vasubandhu da por supuesto el principio de que el alma, si existe, debe ser estrictamente permanente. Es que no puede concebir cómo el alma, que entra y sale en el mundo del samsâra, puede ser permanente. La imposibilidad de conciliar estos dos extremos es el arma de Vasubandhu contra los personalistas. Es evidente que a uno y a otro les faltó precisar el sentido en que el alma puede decirse permanente e impermanente.

f) Terminemos con otra observación de Vasubandhu que muestra cuál es la más recóndita actitud del budismo en relación con el problema de la afirmación o la negación de la existencia del alma. El personalista le arguye que la persona es real, aduciendo la autoridad de los sûtras: "El decir que el sí no existe en verdad y realidad, es una falsa opinión

[40] Ibíd., p. 196.
[41] Ibíd., p. 192.
[42] Ibíd., p. 197

(*wrong view*)". Vasubandhu responde oponiéndole otra autoridad y agregando una significativa aclaración: "Esto no es prueba, porque también se ha dicho en otro sûtra que el afirmar la existencia del alma es una opinión falsa. Nosotros los Abhidharmistas creemos que ambas, la afirmación general y la negación general del alma, son opiniones extremistas, de acuerdo con el muy conocido dicho del sûtra Vachagotra: "Aquellos, Ânanda, que afirman un yo, caen en el extremo de creer en la continuación eterna del mismo; aquellos que lo niegan, caen en el extremo de creer en su eventual aniquilación"[43].

Esta última afirmación de Vasubandhu evidencia que la tradición budista no pretendía ser simplemente nihilista. Sin embargo, hasta qué punto esta mitigación del nihilismo era conciliable con su explícita negación de todo sujeto permanente y con la repetida afirmación de que la persona, el yo, el alma, no son más que una "designación verbal", es un problema de difícil solución.

e) Anuruddha.

Terminemos la exposición de la doctrina de la negación del yo en la tradicional Escuela Hînayâna, aduciendo la palabra de un autor que sintetizó la filosofía de la escuela y que es considerado como fiel y autorizado intérprete de la misma. Anuruddha recoge, en el siglo octavo, la tradición filosófica budista en India y Ceilán en su célebre "*compendio de Filosofía*" (*Abhidhammattha-Sangaha*)[44]. No se en-

[43] Ibíd., p. 196.

[44] ANURUDDHA *Compendium of Philosophy*. Translated from the original Pâli . with an Introductory Essai and Notes by Shwe Zan Aung, Revised and edited by Mrs. C. F. Rhys DAVIDS, London, P T S. Oxford Univ. Press, 1910. El texto, como dice la editora, fue muy comentado, a la par del *Visuddhimagga* (camino de la pureza) de Buddhaghosha (siglo v). Fue y sigue siendo todavía uno de los textos más usados en Ceilán, India y Burma. Hemos podido por nuestra parte comprobar ese aprecio en varios de los actuales maestros budistas del Japón. El concepto de "no-sujeto" es muy acentuado también en Buddhaghosha. La doctrina del Vacío, aparece latente en toda la concepción. Sólo hay "estados", sin un sujeto en los mismos. Sólo hay grupos o agregados de elementos, pero no hay ni sujeto, ni alma, ni ser permanente:

cuentra en él un capítulo especial dedicado a la doctrina del *Anattâ*, cosa que en verdad nosotros esperábamos, dada la importancia fundamental que los budistas le asignan. Pero hay unas cuantas referencias que, aun cuando sean incidentales, muestran cómo el autor mantiene firme el dogma del no-yo, no sólo a título de remedio ascético-moral, sino en cuanto doctrina metafísica.

Así, entre las "Categorías del mal" incluye "la teoría del alma" , es decir, la creencia en el alma o en el yo[45].

Como ejercicio de introspección ("insight") pone el de comprobar las "tres señales" de la realidad: "impermanencia, dolor, no-alma". También para el mismo objeto las "tres contemplaciones" se refieren a "la impermanencia, el dolor, la no-alma"[46].

Para suprimir dudas define claramente lo que entiende por "no-alma": "la ausencia de toda entidad [sustancial]"[47].

Finalmente, señala que la última realidad del hombre es el "vacío" y que el camino para llegar a la liberación es "la contemplación de que no tenemos alma, es decir, el abandonar la arraigada creencia en un alma; por eso aquella *contemplación del vacío*"[48].

Se ha tratado aquí de utilizar fórmulas precisas. Como se ve, la tradición entre los siglos VIII y XII se mantenía firme entre los "sabios" budistas: No hay alma sustancial, no hay una entidad permanente que sea el yo, nuestra última realidad es el "no-yo", el "vacío"; la creencia en el "yo", o

---

"Sólo hay estados, repite explícitamente Buddhaghosha, no se conoce ni ser permanente, ni alma. No hay nada más, cualquiera que ello sea, ni un ser, ni una individualidad, ni un hombre, ni una persona. De la misma manera, sólo hay agregados en el sentido de grupos. No hay actor del conocimiento, diferente del conocimiento; no actor del camino, diverso del camino" *The Expositor* (Atthasâlinî). P T S Trans. Series, n. 8, c. IV, p. 206. En su clásica obra *Visuddhimagga* tiene expresiones más nihilistas todavía: "nada existe", "no hay nada", "nada es". P T. S., n. 21, ps. 384-386.

[45] Obra citada, ps. 172 y 174.

[46] Ibíd., p. 110.

[47] "No-soul" es "the abssence of a (substantial) entity" (p. 213).

[48] "The contemplation of No-soul, as letting go the firm belief in a soul, is a channel of emancipation, called the "contemplation of emptiness", p. 216.

en el alma, es un impedimento para la liberación; la negación del "yo" es el camino de la salvación[49].

Sin embargo, hasta qué punto estas mismas afirmaciones excluyen toda creencia en un alma deberemos discutirlo al final de nuestro estudio.

f) La negación de todo sujeto metafísico.

Hemos indicado ya más de una vez esta conclusión, pero debemos ahora subrayarla.

La doctrina de la no-alma no es más que una aplicación lógica al caso del hombre de una teoría metafísica general. Porque, no sólo se niega el yo permanente, sino también la existencia de todo sujeto metafísico en las cosas. El principio budista central de la "no permanencia", es aplicado con todo su rigor, no sólo al hombre, sino también a todo el mundo material. En el mundo exterior, lo único real, son las propiedades cambiantes de los cuerpos que captamos por los sentidos. Detrás de esas propiedades no existe ningún objeto sustancial, ningún sustrato permanente e idéntico a sí mismo, a través de los cambios que captamos con los sentidos. Nuestra tendencia natural a suponer que existe un sujeto debajo de los cambios, al cual atribuímos los diversos estados que va teniendo algún objeto, es simplemente una ilusión, la gran "ilusión". Las cosas materiales, o los

[49] La editora, apoyada en estas afirmaciones escribe en su presentación de la obra, asimilando esta doctrina, a la de Berkeley y Hume, a los que *Buda* se habría anticipado: "Berkeley .. proved (for us Buddhist quite convincingly) that the hypothetical substances or substratum in which the qualities are supposed to inhere, is a metaphysical fiction. In buddhism there is no actor apart from action, no percipient apart from perception. In other words, there is no conscious subject behind consciousness" (p. 7). Afirma la similitud con Heráclito (p. 9). Sin embargo, admite luego claramente, también con los budistas, la reencarnación, incluso en seres materiales, "In the case of rebirth amongst unconsciously beings, only the vital "monad" is reincarnated, hence they are called the materially reborn. Being reborn in the Arupaspheres are called materially and mentally reborn" (p. 152). Esta última cita muestra hasta qué punto las radicales afirmaciones del no-yo en el budismo, dejan de coincidir con el puro fenomenismo de Hume o el puro devenir de Heráclito, pues aquí se habla claramente de una "mónada vital", que va pasando por los diversos renacimientos.

objetos del mundo material, no son más que un agregado de propiedades, sin que haya debajo de ellas un elemento de unidad propiamente tal. No existe, por tanto, lo que comúnmente entendemos por un principio de identidad permanente de las cosas. "Esta doctrina se describe en sánscrito como *Nairâtmya-vâda* ("doctrina de la no identidad o del no sujeto"). El término *nairâtmya*, por ser negativo, nos habla de sujetos que no existen, al paso que el término *samghata*, por ser positivo, establece lo que las cosas son. De esta manera, según el budismo, cuando nosotros, por ejemplo, decimos "yo pienso" o "esto es blanco", nosotros significamos por el "yo" o el "esto" nada más que lo que queremos decir cuando decimos "llueve"[50]. Hemos visto claramente esta doctrina en Vasubandhu. Pero es mucho más antigua. Entre las parábolas de la literatura budista que tratan de subrayar esta doctrina de tanta importancia para el budismo, Hiriyanna recuerda la de *Las Preguntas del rey Milinda*. Y continúa con esta observación después de citar la célebre parábola del carro. "Ninguno de los objetos de experiencia está constituído por una entidad distinta de sus partes constitutivas. Lo importante, en este caso, es tener presente que se da la misma explicación para el yo y para el mundo material. La doctrina del *nairâtmya* debe ser entendida, en consecuencia, como aplicable no sólo al alma, como comúnmente se hace, sino que ambos, alma y materia, existen solamente como agregados y no hay ni una sola entidad con una mismidad permanente contenida en las cosas"[51].

Es evidente que nos hallamos aquí en una concepción que abarca la realidad entera y no sólo el hombre, como un "puro devenir". Es decir, todo se reduce a una sucesión de acontecimientos o de fenómenos, sin que exista un sujeto permanente o idéntico a través de aquéllos. El recuerdo de la doctrina atribuída a Heráclito en Grecia es inevitable. "Cuando tomamos en consideración el tiempo, este agregado, según el budismo, no continúa siendo el mismo, ni si-

[50] HIRIYANNA, M., *Outlines of Indian Phil.*, p. 140.
[51] Ibíd., p. 141.

quiera por dos momentos, sino que está en continuo cambio. Así, tanto yo como el mundo material son un flujo continuo (*santâna*). Dos símbolos se usan para expresar o para ilustrar esta concepción: la «corriente de agua» y «la llama que se produce y se consume», siendo ésta particularmente apropiada respecto del yo, por cuanto sugiere a la vez la idea del sufrimiento a través del fuego atormentador. De esta manera, se ve que las llamadas cosas son solamente series (*vithi*), es decir, una sucesión de cosas o de acontecimientos parecidos, resultando totalmente ficticia la noción de fijeza que nosotros tenemos de las cosas [. . .]. Existe un cambio incesante, pero a la vez no existe nada que cambia [. . .]. Existe la acción, pero no el agente"[52].

g) Negación del "yo" de la conciencia universal o del Absoluto.

El budismo hînayâna ha vaciado de esta manera el mundo material de toda realidad permanente, lo ha convertido en una sucesión pura. "Todas las cosas condicionadas son transitorias, todo es sufrimiento, todas las cosas son insustanciales", es decir, no hay nada sustantivo en ellas[53]. Pero la negación de todo sujeto permanente y de todo yo, no se detiene sólo en este mundo de la experiencia y del hombre, sino que también afecta, como era de esperar, al mismo Absoluto. Tampoco el Absoluto tiene un yo, ni es un sujeto permanente. Aun la misma "conciencia universal" debemos concebirla de manera que se excluya de ella todo yo, pues éste es una pura ilusión. Recojamos un testimonio moderno de este último y definitivo paso de la negación del yo, que abarca, en consecuencia, no sólo las cosas condicionadas o mundanas y temporales, sino también lo incondicionado. En sus breves notas a los pasajes del *Dhammapada*, que acabamos de citar, Buddharakkhita observa cómo, en el párrafo 279, por la palabra "cosas" (*dhamma*) deben en-

[52] Ibíd., ps. 141-142.
[53] D., 277-279.

tenderse tanto las cosas condicionadas como las incondicionadas. El término usado aquí, que es "anattâ", se refiere a todas las cosas, es decir, tanto a las cosas condicionadas, que son las cinco khandhas, como al incondicionado Nirvâna. "Es evidente que los cinco khandhas, continúa el mismo comentarista, son *anattâ*, a causa de su básica insustancialidad y de la ausencia de todo principio permanente que exista bajo ellas o de toda entidad como el sujeto, el alma o el yo". Pero el Nirvâna también "es *anattâ* porque está totalmente vacío de autoilusión y de egocentricidad (*shamkara* y *mamankara*) que está arraigada en la ignorancia. El Nirvâna está totalmente libre de cualquier yo o sujeto, sea individual o universal; este último no es más que una extensión del anterior, que ata al ser a la rueda de la existencia"[54].

B) LAS ESCUELAS MAHÂYÂNAS

En lo que atañe al dogma budista de la negación del yo la escuela Mahâyâna se presenta, como en los otros dogmas, no sólo tratando de superar el estadio anterior de la escuela Hînayâna, sino llegando hasta las últimas consecuencias de la doctrina budista. Ésta, según la tradición Mahâyâna, no habría sido plenamente revelada por *Buda* en su tiempo porque todavía la humanidad no estaba preparada para escuchar la verdad total. Pero el sentido profundo de la doctrina de *Buda* se revela con el advenimiento de la escuela Mahâyâna. "Ahora, por cierta razón, ha llegado el momento en que yo puedo enseñar la real y última verdad. La escritura de nueve partes ajustó sus enseñanzas a aquellos que no eran suficientemente fuertes; yo la revelé a ellos como una muestra, por la cual esperaba guiar al pueblo hacia el conocimiento de un generoso salvador, de un *Buda* plenamente iluminado. Pero ahora tengo ante mí hijos de *Buda*, que son puros en todo sentido, sabios virtuosos. . .

[54] BUDDHARAKKHITA. Notas a su traducción inglesa del *Dharmmapada*. Maha Bodi Soc., Bangalore, 1959, ps. 138-139.

Al percibir su reacción a mi anuncio, me he animado a revelar ulteriormente a ellos los nuevos y más avanzados sûtras"[55].

1. La Nueva Sabiduría.

Esta nueva doctrina la llaman los mahâyânistas la doctrina de la "Nueva Sabiduría" por oposición a la doctrina de la escuela Hînayâna que designan como "Antigua Sabiduría". Dentro de esta doctrina la afirmación del no-yo es llevada también hasta sus últimas consecuencias.

Hemos visto que el Hînayâna ha reafirmado la doctrina del no-yo como explicación de la última realidad del hombre. Esta doctrina se ha extendido también dentro de la escuela Hînayâna hasta una negación universal de todo sujeto en las cosas. Tanto el hombre como todos los demás seres y el mismo Absoluto carecen de una realidad que se llame propiamente el sujeto. El sí individual de las cosas desaparece totalmente. Sin embargo, la escuela Hînayâna mantiene todavía como realidades en sí los dharmas o últimos elementos constitutivos de las cosas. La doctrina Mahâyâna va a negar incluso la realidad de los dharmas: No sólo no existe un yo individual o un sí individual permanente que sea como el sujeto que unifica los dharmas y en torno al cual éstos se organizan, sino que ni siquiera los dharmas en sí mismos tienen realidad alguna. En otras palabras, el Mahâyâna niega toda realidad permanente no sólo del individuo que aparece sino aún de los elementos del sujeto. Así queda volatilizada toda realidad determinada, ya sea de las cosas individualmente consideradas, ya sea de los elementos que las constituyen o de los caracteres, cualidades y pro-

[55] *Saddharmapundarîka (El loto de la buena ley)*, II, 47-50. Fue traducido al inglés por H. Kern, en S. B. E., vol. XXXI. Es uno de los libros sagrados más venerables para los budistas de la escuela Mahâyâna. Fue compuesto entre el siglo I a. C. y los primeros siglos de la era cristiana. La "escritura de nueve partes" era una clasificación en nueve diversos tratados, común con ligeras diferencias al budismo del Sur y del Norte de la India. Ver H. Kern, en su nota a II, 48, ob. cit., p. 45.

piedades que en ellas aparecen. Esta doctrina se halla en íntima conexión con el idealismo propio de algunas escuelas del Mahâyâna. Sin embargo, la doctrina de la no realidad total de los seres en el budismo no es una simple actitud idealista. Por lo menos, no puede en manera alguna confundirse con el idealismo de las escuelas filosóficas occidentales[56].

La expresión de esta "no realidad absoluta" de los seres ha sido el "vacío" (*shûnya*). Para la escuela Mahâyâna no era suficiente decir que la última realidad del hombre es el no-yo. Queda todavía demasiado indeterminado el objetivo a que esta negación se dirige. La última realidad del hombre, es no sólo el no-yo, sino "el vacío". Ante todo, "el vacío" como sujeto o como persona. Pero también "el vacío" como realidad en absoluto. El sujeto y sus elementos son simplemente en el fondo nada más que "vacío".

En síntesis, todo lo que aparece en el mundo exterior y en nosotros mismos no es más que "vacío". La personalidad, el cuerpo y la mente, los pensamientos y los deseos, nuestras propiedades todas, no son en su última realidad más que vacío. Cuando las consideramos como tales cosas determinadas las diferenciamos unas de otras, caemos en la ilusión y en el error que es la causa del dolor y de la trasmigración. La expresión más radical de este principio Hînayâna se encuentra en el sûtra original que inspiró a toda la escuela: el *Prajñâpâramitâ*. El texto es claro y radical:

"Hay cinco skandhas, y éstos Él (*Buda*) los considera como vacíos por su naturaleza. La forma es vaciedad y va-

[56] Véase, por ejemplo, la apreciación de P. L. RAJU, *Idealistic Thought of India*, London, Allen and Unwin, 1953, caps. V y VI, "*Bouddhistic Idealism*". La escuela Mâdyamika, con su avanzado idealismo, no se reduce al mundo fenomenal, sino que admite una "última realidad". Llamar a ésta "vacío" e "indeterminada", no es reducirla a la nada en sentido occidental. Quiere decir simplemente que es inefable o inexpresable. "But this not imply —observe Raju— that what is inexpressible has no being or existence" (p. 256). Por lo mismo los Mâdhyamikas protestaron siempre contra los que los confundían con los nihilistas. "It is only a few like Bhavaviveka that understood the Shûnya as mere negation, but the majority of the followers of Nâgârjuna dissociate themselves from those who hold that view" (p. 281).

ciedad es en verdad la forma. La vaciedad no es diferente de la forma, la forma no es diferente de la vaciedad. Lo que es la forma esto es el vacío, lo que es el vacío esto es la forma. Así la percepción, el nombre, la concepción, y el conocimiento son también vacío. Así, oh Sâriputra, todas las cosas tienen el carácter del vacío, no tienen principio ni fin, son sin deficiencia y sin no deficiencia, no son ni imperfectas ni perfectas"[57].

Resulta así que no sólo el yo, sino los cinco skandhas que constituyen al hombre son también vacío. La verdadera y última realidad del hombre es en consecuencia el vacío. El ideal del Mahâyânista consistirá en conocer esta última realidad llamada también "talidad"; en llegar a experimentar en un conocimiento, es decir, no por conceptos, vivido, que todo en el yo es ilusión y que sólo se llega a conocer y a experimentar su verdadera realidad cuando uno se experimenta a sí mismo como vacío[58].

Este refugio del Mahâyâna en el vacío absoluto es una aspiración a la *unidad*, que no puede alcanzarse sino superando todo dualismo en el hombre. Pero éste no es posible cuando existe algún tipo de conocimiento mental que determina sujeto y objeto, o cuando se da por real alguna propiedad determinada. Por eso la verdadera sabiduría de la "unidad absoluta", del "no-dualismo", es el vacío. De esta manera se evita toda discriminación en los objetos y en la mente. Puede comprenderse de esta manera hasta qué punto ha sido radical la escuela Mahâyâna en la negación del yo como sujeto y como fenómeno. Suzuki, en su comentario al *Lankâvatâra Sûtra*, hace notar cómo es propio del

[57] *Larger Prajñâpâramitâ*. Traducción de Max Müller, S. B. E., vol. XLIX (2).

[58] Ver B. L. Suzuki: *Budismo Mahâyâna*. Traducción de Osías Stutman, Buenos Aires, Fabril Editora, 1961: "Vacío es talidad y talidad es vacío". "Parece sumamente arriesgado declarar que todos los objetos determinados que vemos a nuestro derredor, incluyéndonos a nosotros, están vacíos, son Vacío, provienen del Vacío, están con el Vacío y en el Vacío". "Los Mahâyânistas consideran que el Vacío no es un objeto de la intelección sino del Prajñâ, es decir, que debe ser comprendido intuitivamente", p. 72.

Mahâyâna el vacío, el no-dualismo, el estar más allá de todas las formas de discriminación y de concepto. "El estado de vacío (*shûnyatâ*) es inherente a la naturaleza de las cosas"[59]. Este estado de vacío es la no dualidad, y es el Nirvâna mismo. Mientras la dualidad permanece no puede alcanzarse el Nirvâna en la autorrealización: "Mientras se adhiere al dualismo, no hay Nirvâna, ni autorrealización"[60]. Suzuki observa que el Hînayâna había admitido el no-yo, el Nirvâna, y aún en cierta manera, el vacío. Pero el *Lankâvatâra* afirma enfáticamente que esto no es suficiente. Hay que estar más allá de todo eso, de toda discriminación: "Difiriendo de todos estos filósofos y en posesión de todo conocimiento, declaro. . . no caer en los errores del dualismo. . . , el estar por encima de todas las formas de conocimiento, no estar apegado a ninguna forma de verdad. . . , esto es alcanzar el Nirvâna"[61].

En suma, al vacío metafísico, debe corresponder el vacío mental, el cual consiste en estar más allá de toda verdad y de toda afirmación o negación, no por un simple agnosticismo, sino por coincidir con la última realidad y verdad de las cosas que es el vacío mismo.

Esta "última verdad metafísica" se aplica ante todo al hombre.

Es el hombre el que tiene que realizarla. La teoría Hînayâna del no-yo se ha convertido en la teoría del vacío metafísico y del vacío lógico.

2. Nâgârjuna (s. II d. C.).

Veamos como ejemplo, ahora, la opinión del más respetable autor clásico de la escuela Mahâyâna: *Nâgârjuna*. Se puede decir que en él alcanza su máxima expresión la

[59] D. T SUZUKI, *The Lankâvatâra Sûtra as a Mahâyâna Text in special relation to the teaching of Zen Buddhism* "The Eastern Buddhist", Tokyo, vol. IV, n. 3-4 (Oct. 1927-March 1928), p. 225

[60] Ibíd., ibíd

[61] Ibíd., ps. 221-228.

escuela Mâdhyamika, la que más radicalmente ha llevado hasta su extremo la negación del yo y la afirmación del vacío, como última realidad del hombre y de las cosas.

Nâgârjuna enseña, en verdad, como el maestro no superado, la doctrina del vacío y de la no discriminación. Las afirmaciones paradójicas del *Prajñâpâramitâ* las estructura él en un sistema metafísico de gran envergadura. Así, por ejemplo, en el *Prasannapada* enseña que los caracteres de la realidad, "están fuera de los conceptos, sin diversidad"[62]. "Desde el punto de vista del Absoluto todo es igual, no diferenciado. . . la suciedad. . . la purificación. . . la trasmigración. . . finalmente, el Nirvâna también es idéntico a la no producción total desde el punto de vista del Absoluto. ¿Por qué razón? A causa de la no-producción de todos los dharmas desde el punto de vista del Absoluto"[63]. Todo queda en una absoluta indiferenciación no discriminada, en la cual incluso la ley del origen dependiente de las cosas que en el Hînayâna era la base de la impermanencia se confunde con la ley de la no-producción. Todo es absorbido, en último término, en el Absoluto, última realidad indiferenciada.

De aquí que, en verdad estricta y pura, no puede afirmarse de las cosas "desde el punto de vista del absoluto" que existen ni que no existen, ni que son creadas, ni las cosas, ni el conocimiento, ni el yo, ni el Nirvâna. "Desde el punto de vista del Absoluto no hay aquí nacimiento y desde el mismo punto de vista tampoco hay aniquilación; el *Buda* es como el cielo [el espacio], así son los seres; ellos tienen la misma naturaleza".

"No hay nacimiento ni en este lado ni en otro lado; el Nirvâna igualmente en su mismidad no existe. De manera que todas las cosas, cuando se contemplan por el conocimiento que todo lo conoce, son vacías".

[62] *Cinq chapitres de la Prasannapada*, par I. W. Iong. "Bouddhica", Serie I, tomo IX, París, Paul Geuthnar, 1949, p. 27. La traducción abarca los capítulos XVIII-XXII.

[63] Ibíd., p. 31.

"El «sí» (*self-nature*) de todas las cosas es mirado como una sombra; ellas están en sus sustancias puras, serenas, no dualistas y lo mismo que la talidad"[64].

Con expresiones que suenan a puro idealismo, Nâgârjuna repite que la creación de las cosas es una pura ilusión de nuestra mente. Cuando esta ilusión cesa, la realidad como tal aparece, porque las cosas, a su vez, desaparecen como diferentes. "Las cosas están producidas por una falsa discriminación. . .". "Las cosas no son nada más que la mente, ellas están puestas como fantasmas. . .". "Cuando la rueda de la mente cesa de existir todas las cosas en verdad cesan de existir; así no hay un yo en la naturaleza de las cosas y, por tanto, su naturaleza es totalmente pura"[65].

De aquí que el afirmar el yo sea un error. Sin embargo, también es error el afirmar el no-yo, porque esta afirmación del no-yo implica ya una cierta discriminación: "[El pensar en] el yo o el no-yo no es la verdad; ellos son diferenciados por la confusión; el placer y el dolor son relativos; así también las pasiones y la emancipación de las pasiones"[66].

Nada extraño es que Nâgârjuna haya dedicado sus mayores esfuerzos a refutar la opinión de los personalistas. En su célebre *Tratado de la Gran Virtud de la Sabiduría*[67] Nâgârjuna ha expuesto más de una vez la doctrina de la negación del yo. El ambiente doctrinario de Nâgârjuna es dominantemente idealista. Así como niega la existencia de la cosa en sí y de los caracteres exteriores, así también niega, todavía con más fuerza, el yo, el alma (*âtman*) como realidad alguna subsistente. No podemos conocerlos y, en consecuencia, no existen. La doctrina la expone, como después haría Vasubandhu, en una controversia directa contra los personalistas. En el párrafo IV del capítulo XX establece su tesis general idealista; en el párrafo V niega la existen-

[64] *Nâgârjuna's Mahâyâna-Visinaka.* An English translation with notes by Susumu Yamaguchi. "The Eastern Buddhist", vol IV, n. 2 (July-Sept., 1927), ps 189-176, 2-4.

[65] Ibíd., 8, 19, 20.

[66] Ibíd., 5.

[67] *Mahâprajñâpâramitâsastra (Traité de la Grand Vertue de la Sagesse).* Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.

cia del sujeto y del âtman. Sus argumentos principales son: 1º, el âtman no puede ser objeto de conocimientos, y 2º (directamente contra los personalistas), los argumentos de éstos no prueban la existencia del âtman.

En primer lugar, sostiene Nâgârjuna, el âtman no puede ser conocido. Efectivamente, los dharmas (los elementos más simples constitutivos de las cosas) pueden concebirse como condicionados o como incondicionados. Ahora bien: 1) los dharmas condicionados no pueden ser âtman: "ellos son totalmente vacíos (*shûnya*), impersonales (*anâtman*) y perecen después de su nacimiento; no son autónomos [tales son los actos del conocimiento sensitivo y mental que nosotros podemos experimentar]"[68]. 2) los dharmas incondicionados no experimentan ni dolor ni felicidad. Se necesitaría un "séptimo conocimiento" que no tenemos. Por tanto, no podemos conocerlos. En conclusión no tenemos ningún argumento para afirmar la existencia del âtman[69].

A los argumentos personalistas responden con la explicación de la "ilusión" y de la teoría de la serie.

1) El hecho de que tengamos conciencia íntima de nuestra personalidad, invocado por los personalistas, debe explicarse como una "ilusión surgida del cuerpo". Nâgârjuna explica esta ilusión narrando una antigua historia budista: el caso del viajero, cuyo cuerpo fue "sustituído" por el cadáver de otro hombre. Su personalidad habría cambiado totalmente. Unos monjes al enterarse exclamaron: "Este hombre ha tenido la experiencia de que el yo es una ilusión"[70].

2) Además, agrega Nâgârjuna, no sabemos nada del âtman: si es eterno, transitorio, autónomo, no autónomo, activo, no activo, material, inmaterial, etc. "Lo que no tiene caracteres no tiene realidad... Luego sabemos que el âtman no existe[71].

3) Los personalistas le oponen que tenemos el conocimiento de los diversos colores: blanco, amarillo, etc. ¿Cómo

[68] Ibíd., p. 735
[69] Ibíd., p. 736
[70] Ibíd., p. 740.
[71] Ibíd., ibíd.

es ello posible si no hay un sujeto que conoce los diversos colores? Nâgârjuna contesta que los colores se explican por los actos de conocer; estos actos dejan memoria en los actos siguientes, y ésta es, según él, una explicación suficiente del conocimiento del color[72].

4) Pero uno de los argumentos más fuertes que los personalistas ponían era la dificultad de explicar el dogma budista de la trasmigración y del karma: ¿Quién es el sujeto que nace y renace? ¿Cuál es el sujeto de los méritos y de los deméritos de las buenas o malas obras? ¿Quién es el liberado? El argumento pone de relieve la dificultad que tiene el budismo de coordinar sus dogmas de la reencarnación y del karma con el de la negación del yo.

Nâgârjuna responde que un "agregado determinado" (namarûpa) resulta de otro agregado y nada más[73]. Es claro que el personalista lo que pregunta es cuál es el lazo de unión entre un agregado y otro agregado para que se diga que hay un verdadero renacimiento, es decir, que vuelve a renacer lo mismo. Por igual razón pide la identidad del sujeto, para explicar cómo el agregado que nace del anterior carga con la responsabilidad de los méritos o deméritos de éste. Pero Nâgârjuna responde con la explicación de la luz de la lámpara que se ha hecho clásica entre los budistas:

"En el hombre que no ha alcanzado todavía el verdadero camino (*mârga*) las pasiones (*klesha*) recubren el pensamiento (*citta*): él ha realizado los actos (*karman*), que son la causa y la condición de su renacimiento; después de la muerte, de la serie de los cinco agregados de la existencia presente nacen los cinco agregados (de la existencia futura) de la manera con que una lámpara se enciende de otra"[74]. En cuanto a la liberación Nâgârjuna la explica también sin necesidad de recurrir al âtman:

"De la misma manera que en la producción del arroz, intervienen tres causas y condiciones: el sol, el agua y la

[72] Ibíd., ps. 747-748.
[73] Ibíd., p. 748.
[74] Ibíd., p. 748.

semilla, así también para que una existencia futura se produzca, es necesario un cuerpo (*kâya*), actos manchados (*sasravakarnan*) y los impedimentos (*sanyojana*). De estas tres causas y condiciones el cuerpo y los actos no pueden ser cortados, no pudiendo ser suprimidos; solamente los impedimentos pueden ser cortados. Cuando los impedimentos son cortados aunque reste todavía un cuerpo y los actos, se puede obtener la liberación.

"Así, pues, aunque no haya âtman, puede obtenerse la liberación (*vimkti*). La atadura (*bandha*) es debida a la ignorancia (*avidyâ*); la liberación (*vimkti*) es debida a la sabiduría (*prajñâ*); el âtman no tiene ninguna función"[75].

Finalmente, en cuanto a los méritos y castigos Nâgârjuna responde al personalista con una respuesta parecida:

"En lo que respecta al recibir un castigo o una recompensa, sucede lo mismo. Aunque ningún dharma sea un pudgala [sujeto] verdadero, se recoge el fruto de los pecados y de los méritos por el nombre y la forma [*nama-rûpa*]; y, sin embargo, el pudgala tiene el nombre de recogerlos. Sucede como con el carro que trasporta mercaderías: examinándolo pieza por pieza no hay un verdadero carro [distinto de sus partes constitutivas]; sin embargo, el carro tiene el nombre de trasportador de las mercaderías. De la misma manera, el pudgala recibe el castigo o la recompensa [en el sentido de que] el nombre y la forma reciben el castigo o la recompensa, al paso que el pudgala tiene (solamente) el nombre o la denominación de recibirlos"[76].

Es fácil comprobar que cuando Nâgârjuna actúa como refutador directo de los personalistas toma la misma actitud y los mismos argumentos que ya aparecen dentro del Hînayâna. La comparación del carro está tomada directamente de *Milinda*. Y la explicación de la trasmisión del karma y de la liberación tienen asimismo una inspiración en el sabio Hînayâna Nâgasena. Es fácil comprobar que las respuestas no acababan de satisfacer a los personalistas y que,

[75] Ibíd., ps. 748-749.
[76] Ibíd., p. 749.

en consecuencia, éstos mantenían vivas sus exigencias, lo que aparece en el interés con que volvían siempre a ser reconsiderados por los doctores ortodoxos.

Hemos tratado de dar una idea de la doctrina Mahâyâna de la negación del yo —que forzosamente implica la doctrina del Absoluto— tomando principalmente al gran representante de la escuela Mâdhyamika, Nâgârjuna. Con variantes propias coinciden, sin embargo, en la doctrina del vacío, las otras grandes escuelas Mahâyânas, como la Vijñânavâda, para quienes el vacío es la "conciencia pura", y la escuela Bhutatathâtâ, cuya doctrina está contenida principalmente en la obra de Ashvaghosha, "*El despertar de la fe*". El vacío es para Ashvaghosha la "talidad", es decir, la verdad o realidad última por la que las cosas son[77].

En la tradición budista mahâyâna china y japonesa la idea del no-yo ha ido esencialmente vinculada con la del vacío, la mente pura, la totalidad, la unidad, la no-dualidad, etc. Recojamos sólo una breve referencia del budismo chino.

3. La negación del yo en el Budismo chino.

Aunque son características de la mentalidad china el individualismo y el pensamiento concreto, por oposición a la mentalidad hindú, sin embargo, debido a la influencia del budismo, también entre los chinos se aceptó la negación del yo y la identidad del mismo con los otros y con la Única Naturaleza de todas las existencias. "Los budistas chinos criticaron la actitud centrada sobre el yo de los filósofos chinos en general", observa al respecto el profesor Nakamura[78].

En consecuencia con esta crítica al individualismo propio de su pueblo, los budistas chinos se dedicaron a realizar actividades altruístas y de trascendencia social. "Pero

[77] Una breve exposición de la doctrina de Asvaghosha puede verse en la obra ya citada de B. L. Suzuki, *Budismo Mahâyâna*, ps. 73-76.

[78] Nakamura, N., *The Ways of thinking of Eastern Peoples* National Commission for Unesco, Tokyo, 1960, p. 244.

en estas mismas actividades, no tenían conciencia ni del propio yo, ni del valor de los otros. Ellos creían que uno podía identificarse con los otros practicando estas actividades. Desde tiempos antiguos la religión de Tao enseñó que «el verdadero camino de la moralidad humana es la unidad de todas las existencias». Chang-tzu, de la filosofía Sung, dijo que «los seres humanos y todas las demás existencias eran mis amigos». En el sistema del pensamiento chino tradicional, parece que los problemas de confrontación del uno y del otro no fueron tenidos en cuenta desde el punto de vista lógico. . . Según la doctrina de la secta Tien-t'ai el principio fundamental que hace posibles las actividades prácticas y altruístas es la «no dualidad del yo y del otro» [. . .]. En la secta Hua-Yen, la doctrina de que «uno es lo mismo que todo y todo es lo mismo que uno», se enseñó también dentro del Zen-budismo"[79].

La sabiduría que recomienda la secta del Zen es tal que se abstiene totalmente de la confrontación del "Yo y los otros". Esto puede decirse en general del budismo. "El verdadero *Dharma* consiste en abandonar a la vez la mente y los objetos"[80].

[79] Ibíd., p. 245
[80] Ibíd., p. 247

III. LOS BUDISTAS CONTEMPORÁNEOS Y LA DOCTRINA DEL NO-YO

Terminemos la exposición de la tradición budista sobre la doctrina del no-yo, con algunos testimonios contemporáneos. Ellos muestran cómo la negación del yo sigue vigente en nuestros días, con sus matices paradójicos.

A) EL BUDISMO EN JAPÓN

Gadjin M. Nagao, en su estudio sobre la subjetividad, afirma que "el gran principio de *Buda* consiste originariamente en el *no-yo* (anâtman)". Distingue entre el "sujeto que aparece" (el yo), el "conocimiento" (los actos, donde se descubre la dicotomía sujeto-objeto) y, finalmente, la "iluminación", "el llegar a ser *Buda*" (el Nirvâna), que es el no-yo, auténtica realidad del hombre. La subjetividad pura es el primer estadio en el cual el hombre es dependiente. En el Absoluto, último estadio, el hombre llega a la independencia universal. El autor no aclara el interrogante acerca de lo que pasa con el "sujeto que aparece", o con "el yo" en la última etapa. Justamente éste es el gran problema[1].

Teruji Ishizu reconoce que es necesario presuponer una base fundamental de la existencia humana y que es menester adaptarse a ella; pero afirma que ésta consiste precisamente en la negación de la inteligencia y del yo egocéntrico del sujeto[2]. Justamente la experiencia religiosa budista se realizaría en esta completa anulación del yo.

La interpretación más obvia sigue concibiendo el yo como una "serie" de "yos" que se renuevan incesantemen-

[1] Gadjin M Nagao, *Buddhist Subjectivity*. "Religious Studies in Japan". Maruzen, Tokyo, 1959, ps. 257-262.

[2] Ishizu Teruji, *Communication of Religious*. Inwardness and hermeneutic interpretation of Buddhist Dogma, "Religious Studies in Japan", ps. 3-21.

te. Herbert Gunther expone la doctrina de *Buda* en el sentido de que no hay un yo sino una "serie" de "yos" momentáneos que se suceden unos a otros. El centro del yo estaría radicado, siguiendo a Jung, como "un punto en el centro entre el consciente y el inconsciente". Ahí estaría el núcleo de la personalidad en su conjunto[3]. Es claro que aquí nos encontramos ante una interpretación psicológica y lo que nosotros buscamos es la última realidad metafísica del hombre.

Uno de los más autorizados expositores del budismo japonés contemporáneo, nos ofrece una clara exposición de la clásica doctrina del no-yo. D. T. Suzuki, a través de todas sus obras, especialmente interpretando el Budismo Zen, reafirma con todo énfasis la clásica doctrina del no-yo, el rechazo del ego o del yo individual. "En otras palabras, no hay âtman o ego-alma, detrás de nuestras actividades mentales; y no hay cosa-en-sí-misma (*svabhâva*), por así decirlo, detrás de cada forma o existencia particular. Ésta es la llamada teoría budista del no-âtman o no-yo"[4].

Para Suzuki, esta doctrina es de capital importancia. "El Budismo encuentra la fuente de todos los males y sufrimientos en la concepción material del yo-alma y concentra su fuerza ética total sobre la destrucción de las nociones y deseos egocéntricos"[4 bis].

La prueba fundamental que da es la teoría de la momentaneidad: Todo es momentáneo, todo es transitorio en el mundo fenoménico, y recuerda para ello el célebre aforismo budista "todas las cosas son impermanentes, momentáneas" (*sarvam kshanikam*)[5]. Sobre esta base, interpreta las existencias individuales como un conjunto de fuerzas diver-

[3] Alcanzar ese punto es lograr un "nuevo punto de vista" (die Erreichung eines neues Blickpunktes), en que consistiría el Nirvâna; H. GUNTHER, *Der Buddha und sein Lehre*. Nach der Ueberlieferung der Theravaadins. Zurich, Raascher-Verlag, 1956, ps. 459-460.

[4] D. T. SUZUKI, *Outlines of Mahâyâna Buddhism*. The Open Court, Chicago, 1908, p. 143.

[4 bis] Ibíd., p. 146.

[5] Ibíd., p. 140.

sas que accionan entre sí, pero de las cuales "no podemos decir que tengan ningún agente trascendente en el fondo de ellas, ningún agente que sea una unidad permanente"[6].

Con esas ideas Suzuki retoma toda la doctrina clásica del no-yo y de la impermanencia. Naturalmente, él deberá también tener en cuenta la realidad de los hechos de experiencia: éstos no sólo nos ofrecen un aspecto transitorio de las cosas, sino también nos dan otro elemento, es decir, algo permanente a través del cambio; además, el conjunto del universo tiene una fundamental coherencia y orden, que son difíciles o imposibles de explicar sin un principio supremo permanente.

Por eso mismo, aunque Suzuki rechaza la idea de un âtman individual de los hombres y de las cosas, sin embargo, parece suponer un verdadero âtman trascendente y por supuesto según él impersonal, aunque le atribuye caracteres personales como la "libertad" y la "autoridad"... Este aspecto lo volveremos a tratar en el capítulo sobre el Absoluto. Pero no queremos renunciar a trascribir un texto de una de sus primeras y fundamentales obras: "Los budistas mahâyânas entienden generalmente que la característica esencial del âtman consiste en la libertad, y por libertad ellos entienden eternidad, absoluta unidad y suprema autoridad. Un ser que es transitorio no es libre, porque es condicionado por otros seres y, por tanto, no tiene âtman [...]. De aquí se deduce que las existencias concretas individuales, sin exceptuar los seres humanos, no tienen âtman, no tienen ego, el cual es eterno, absoluto y supremo"[6 bis].

Es fácil comprobar que la interpretación de la doctrina del no-yo en Suzuki está en la línea del mismo Mahâyâna, el cual admite explícitamente un principio absoluto y trascendente que puede llamarse el Âtman universal, aproximándose así a la concepción hinduísta. Veremos más adelante que ésta es también la interpretación que dan del Budismo generalmente los autores hindúes.

[6] Ibíd., p. 143

[6 bis] Ibíd., p. 144, nota 1.

De particular interés resulta para nuestro objeto la obra *Living Buddhism in Japan*[7], que recoge las opiniones de los más eminentes profesores y autoridades religiosas budistas del Japón, reunidos en mesa redonda para confrontar sus propias opiniones acerca de los más importantes puntos de la filosofía, de la religión y de la vida. En lo que se refiere a la existencia del alma, encontramos toda la gama de actitudes, pero *dominando la negación de un alma como sujeto permanente*, de manera que el profesor que hace la síntesis de las diversas opiniones concluye: "En resumen, el budismo es una fe de que no existe el alma"[8]. Las opiniones recorren las más diversas hipótesis, una vez excluída la existencia del alma como entidad metafísica permanente. Así el profesor Kubota sostiene que *Buda* no enseñó la inmortalidad del alma en un sentido realista ingenuo. El profesor Masutani dice que la negación del alma está basada sobre la teoría del origen dependiente; el profesor Nishitani afirma que *Buda* negó el alma sólo en el sentido ordinario. El profesor Hanayama cree que el budismo da importancia a la ley del karma en vez de la existencia del alma y afirma que "nosotros no debemos pensar que exista tal cosa o que permanezca como objetiva". El abad Asahina, sobre la base de que no existe el alma y por tanto de que no se puede pensar en su permanencia después de la muerte, afirma que incluso el culto a los antepasados debe desaparecer una vez se llegue a la plena conciencia de esta verdad. El abad Shimizudani y el profesor Nakamura se inclinan a creer que el problema del alma no fue discutido en el primitivo budismo y que éste guardó más bien silencio acerca de él. Agrega el profesor Nakamura, sin embargo, que en lo que respecta a la supervivencia del alma después de la muerte, el concepto de alma se ha aceptado posteriormente como un expediente[9].

[7] *Living Buddhism in Japan*. A report of Interviews with Ten Japanese Buddhist Leaders. International Institute for the Study of Religions, Bulletin Nº 6, Part 2, May 1959, Tokyo.

[8] Ibíd., p. 37

[9] Ibíd., ps. 70-71.

Es fácil comprobar que subsiste todavía en los budistas contemporáneos la idea de la negación del alma tal como, con sus diversos matices y atenuaciones, se ha ido transmitiendo en la especulación budista tradicional desde el primitivo budismo hasta la época de las grandes escuelas. Las opiniones van oscilando desde una total negación del alma, que a veces parece caer en cierto materialismo, idealismo o fenomenismo extremos, y en otras posiciones más mitigadas que parecen suponer la existencia y permanencia del alma "de alguna manera". Como ejemplo de una de las opiniones más moderadas y también autorizadas entre los budistas contemporáneos, no renunciamos a citar la opinión del profesor Hajime Nakamura.

Comienza diciendo que no es exacto que el budismo niegue la existencia del alma: "Se dice que el budismo niega el alma, pero no es así. El alma es indefinible (*muki*, indescriptible)". La posición del budismo sería más bien, según el profesor Nakamura, la de una abstención acerca de la existencia de tal alma. "El budismo no dice ni que existe ni que no existe. El punto de vista de la no mismidad (*muga*) también se aplica en expresiones como "esto no tiene âtman" (*Ga*, ego) o "esto no es âtman". "El budismo nunca dice que no existe el âtman. El budismo no es materialista". Y subraya que "tampoco *Buda* negó el alma, sino que permaneció en silencio sobre el tema". Nakamura sostiene: "Sin embargo, yo creo que el budismo reconoce la existencia de un gran espíritu en el mundo fenomenal" [10].

Pero, de ninguna manera admite el budismo la existencia de un "alma sustancial", a no ser como un "expediente" o un "sustituto". "El budismo no acepta la idea del alma como sustancia; pero puede decirse que como un expediente (*hoben*), el concepto de alma ha sido generalmente admitido por el budismo". Sin embargo, la idea del alma queda simplemente sin precisión entre los budistas que en alguna forma la admiten. Cuando el budismo negaba por un lado el yo de la creencia popular, es decir, el yo sustancial como permanente, y por otro lado incitaba a buscar el verdadero

[10] Ibíd., p. 44.

yo, orientación que aparece claramente en el budismo primitivo, la idea del verdadero yo queda totalmente imprecisa. El mismo profesor Nakamura se expresa de esta manera: "Entonces, ¿cuál es, en concreto, el verdadero yo? Esto no puede expresarse con una palabra. Debe ser captado por el silencio. *No hay nada que hacer sino permanecer en silencio ante el problema.* De todos modos, es pensado como algo que trasciende tanto la existencia como la no existencia"[11].

En verdad, el mosaico de opiniones sobre el alma que hallamos en los modernos budistas, es un reflejo de la doctrina canónica y de la tradición histórica budista. En un mismo autor las líneas del pensamiento son difusas con mucha frecuencia. Mucho más en el conjunto. Aunque por un lado es común la tendencia a negar el alma individual sustancial (dogma budista); por otro, se rechaza el materialismo y se deja la puerta abierta para la existencia de algún alma o âtman, a veces individual, o por lo menos trascendente.

B) INTERPRETACIÓN THERAVÂDA

Veamos cómo mantiene y cómo interpreta el budismo theravâda contemporáneo la doctrina tradicional del no-yo. Elijamos la exposición del profesor y monje ceilanés Walpola Rahula. En su obra *L'enseignement du Bouddha*, nos ofrece una síntesis general de la doctrina theravâda.

1. El individuo, el yo, es sólo un nombre.

En este punto repite el autor estrictamente las fórmulas tradicionales que cristalizaron en *Las cuestiones del rey*

[11] "Then, what concretely is the true ego? It cannot be expressed by a word. It can be caught by silence. There is nothing to do but to keep silent on the subject. Any how it is thought of as transcending both existence and non existence". Ibíd., p. 45.

Milinda: No existe un yo, un sujeto, un sí. Sólo existen los Cinco Agregados.

"Es necesario repetir que, según la filosofía budista, no existe un espíritu permanente, inmutable, que pueda ser llamado «sí», «alma» o «ego», por oposición a la materia y que la conciencia (*vijñâna*) no debe ser considerada como espíritu por oposición a la materia"[12]. El autor insiste, precisamente, porque reconoce que la noción del yo y del alma persiste siempre a pesar de todo. "Debe particularmente insistirse sobre este punto porque la noción errónea de que la conciencia es una suerte de Sí o de Alma que se mantiene, formando una esencia permanente, a lo largo de toda la vida, ha persistido desde los tiempos más remotos hasta nuestros días"[13].

En consecuencia, Rahula sólo admite los Cinco Agregados que, a su vez, están en perpetuo cambio, quedando para el yo solamente el nombre. "En resumen, dice, éstos son los Cinco Agregados. Lo que nosotros llamamos «un ser», «un individuo» o «yo», es un nombre cómodo, una etiqueta que aplicamos a la combinación de los cinco constitutivos. Éstos son todos impermanentes, en perpetuo cambio"[14].

2. La impermanencia absoluta.

Como vemos no queda del yo más que un nombre y una etiqueta. La realidad es el perpetuo cambio de los cinco elementos. Sobre la doctrina de la impermanencia Rahula vuelve a recoger y subrayar los textos clásicos del budismo hînayâna: "El mundo es un flujo continuo e impermanente", como lo ha dicho *Buda*[15]. "Una cosa desaparece, condicionando la aparición de la siguiente en una serie de causas y de efectos. No hay sustancia invariable. No hay nada de-

[12] Ob. cit., p. 45.
[13] Ob. cit., ps. 45-46.
[14] Ob. cit., p. 47.
[15] Ob. cit., p. 48

trás de la corriente, que pueda ser considerado como un Sí permanente, una individualidad, nada que pueda ser llamado realmente «yo». Pero cuando los Cinco Agregados físicos y mentales que son interdependientes, trabajan juntos, en asociación, como una máquina psicofisiológica, nos formamos la idea de «un yo». Es una noción falsa, una formación mental. . . que no es sino una ilusión"[16].

Recoge la célebre frase de Buddhaghosha: "Sólo el sufrimiento existe, pero no hay ninguno que sufra, existen los actos, pero no se encuentra ningún actor". Ésta es la consecuencia de la doctrina del perpetuo flujo de la realidad. Todo es puro movimiento: "no hay, pues, motor inmóvil detrás del movimiento, sólo hay movimiento. No es correcto decir que la vida se mueve, sino que la vida es el movimiento mismo. Vida y movimiento no son dos cosas diferentes. No hay pensador detrás del pensamiento, es éste mismo el pensador"[17].

3. El problema del Karma y de la reencarnación.

Naturalmente, dentro de este actualismo extremo surge el problema de la trasmisión de la conciencia, de la memoria, y de la responsabilidad de la conciencia por los actos pasados. La reencarnación es el caso agudo de esta trasmisión de la conciencia, como algo unitario, a través de los actos. Rahula se plantea el problema y lo resuelve recurriendo a la clásica teoría de la serie: "Viene al espíritu otra pregunta: si no hay entidad permanente e inmutable, si no hay una sustancia como Sí o Alma (âtman), ¿qué es entonces lo que puede volver a existir, renacer, después de la muerte?". A esta dificultad contesta Rahula diciendo que así como en vida sólo existen los Cinco Agregados que cambian continuamente, es decir que desaparecen y renacen en cada movimiento, de la misma manera se explica que, a la muerte,

[16] Ob. cit., p. 46.
[17] Ob. cit., ps. 48-49.

desaparezcan con el cuerpo físico los Cinco Agregados y que otro conjunto de Cinco Agregados, vuelva a renacer. En realidad dice él "nosotros nacemos y morimos en cada instante". De hecho nada se trasmite de un Agregado a otro: "Comoquiera que no hay sustancia permanente, inmutable, nada se trasmite de un instante al otro. Así es evidente que nada permanente, inmutable, puede pasar o trasmigrar de una vida a otra"[18].

Naturalmente resulta difícil "comprender filosóficamente que pueda hablarse de trasmigración o de reencarnación o renacimiento dentro de este estricto actualismo, si se toma en su sentido literal. El recurso a la "serie" no deja de mantener la dificultad. Pues si en realidad no hay un elemento interior y permanente en la serie, la trasmisión de la conciencia y de la responsabilidad de los actos no parece tener una posible explicación.

4. Felicidad y optimismo.

Este nihilismo del yo no puede menos que despertar la tentación de desaliento y melancolía. Rahula sale al paso a esta dificultad. Debemos aceptar la realidad con alegría y optimismo: "Esta comprobación no hace melancólica o desolada la vida de un budista, como algunos estarían tentados erróneamente de imaginar. Al contrario, un verdadero budista es el más feliz de los seres. No tiene temor ni ansiedad. Está siempre en calma y sereno". Nos previene contra el daño de la impaciencia: "Aunque la vida sea sufrimiento, un budista no debe jamás ser triste por causa de ello, ni debe irritarse, ni impacientarse"[19]. "La enseñanza de *Buda* sobre Anattâ (no-Alma, no-Sí) no debe ser considerada como negativa o nihilista. . . es la falsa creencia en un Sí imaginario, no existente, la que es negativa. La enseñanza del Anattâ disipa la oscuridad de las falsas creencias y pro-

[18] Ob. cit., ps. 56-57.
[19] Ob. cit., ps. 49-50.

duce la luz de la sabiduría. Ella no es negativa. Como Asanga lo dice muy justamente: «el hecho es que el Sí no existe (nairâtmyâstitâ)»"[20].

Como se ve, se mantiene en el Theravâda la "doctrina tradicional". Hasta qué punto no deba llamarse nihilismo tal negación radical del yo y de todo sujeto, lo dejamos a la consideración de los lectores.

C) OTRA INTERPRETACIÓN ORIENTAL: COOMARASWAMY

Veamos ahora la interpretación de un oriental "moderno" que goza de indiscutible autoridad, tanto en el hinduísmo como en el budismo: A. K. *Coomaraswamy*. Su origen ceilanés se agrega a su gran versación histórica para poder darnos una interpretación del budismo más tradicional, especialmente tal como se ha enseñado en la Escuela del Sur. En su obra *Hinduism and Buddhism*[21] recoge la síntesis de sus eruditas investigaciones sobre los temas centrales del budismo; especialmente aparece cuál es, a su juicio, la concepción de la esencia originaria del hombre, según el budismo. Ella está necesariamente conectada a la negación del yo, y por ello nos interesa en este lugar.

1. El budismo no niega la existencia del alma.

Por de pronto, nos sorprende con una afirmación que no esperaba uno encontrar en un profundo conocedor del budismo clásico. Según Coomaraswamy, el budismo no niega la existencia del alma: tampoco niega la existencia de Dios. Evidentemente esto parece oponerse a la clásica doctrina budista de la "no alma" (*anattâ*, o *anâtman*). Y reprocha a los occidentales que caracterizan el budismo poi dicho

[20] Ob. cit., ps. 95-96.

[21] Ananda K. COOMARASWAMY, *Hinduism and Buddhism*. New York, 1945. Hemos utilizado la traducción francesa por R. Allar y P. Ponsoye, *Hinduisme et Bouddhisme*, Gallimard, París, 1949.

aspecto. "Un especialista moderno ha hecho la siguiente observación: «El budismo, en su pureza primitiva, ignoraba la existencia de Dios; negaba la existencia del alma; era menos una religión que un código moral»"[22]. Coomaraswamy rechaza detenidamente estas tres proposiciones: "Desgraciadamente estas tres proposiciones son falsas, al menos en el sentido en que se las entiende. Es a otro budismo hacia el cual se dirige nuestra simpatía y al cual nosotros podemos dar nuestra adhesión: es el budismo de los textos, tal como ellos son"[23].

Coomaraswamy rechaza también la tesis de otro especialista indio[24], quien "sostiene igualmente que *Buda* enseñó que «no existe el Sí o Âtman». Lo que *Buda* negaba, opone nuestro autor, era la existencia del alma o del sí en sentido estricto del término (podría decirse de acuerdo con el mandamiento «niéguese a sí mismo»)"[25]. Pero lo que nuestros escritores pretenden, y sus lectores entienden no es esto; lo que aquéllos quieren significar es que *Buda* negaba el Sí Inmortal, el Sin-nacimiento y Supremo de los Upanishads. Lo cual es falso, porque *Buda* habla claramente del Sí o del Espíritu; y en ninguna parte con tanta claridad como en la célebre fórmula en que repite, excluyendo los elementos del cuerpo y de la conciencia empírica, "esto no es mi yo"[26].

Es interesante escuchar, en esta materia, una voz positiva, que no se limita a la doctrina de la "negación del yo", fórmula que, a pesar de todos los esfuerzos de presentación optimista como camino hacia la felicidad, no puede ocultar

22 Ibíd., p. 93.

23 Ibíd., ps. 93-94.

24 M. V Bhattacharya, *Cultural heritage of India*, p. 259 Ibíd., p. 94.

25 De más está decir que no es exacta la interpretación que aquí supone Coomaraswamy, del texto evangélico que cita. La expresión "abneget semetipsum", no tiene el significado de "negar el alma o el sí en sentido estricto del término", sino que mira al sentido moral de represión de las tendencias desordenadas del yo y de adoptar el camino de la imitación de Cristo, como lo indica con claridad el contexto: "Qui vult venire post me, abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me". *Lucas*, IX, 23.

26 Coomaraswamy, ob. cit., p. 93.

su contenido negativo y pesimista. Sin embargo, es fácil ver que el ilustrado Coomaraswamy no hace aquí un planteo correcto. Por ello sus afirmaciones pueden inducir a una confusión. Evidentemente, tanto si se afirma como si se niega la existencia de un Sí Supremo, cuando se habla acerca de la afirmación o negación del alma humana, se entiende ante todo (si no se hacen especiales aclaraciones), del "alma individual", no del "alma universal" del Yo o Sí absoluto, Âtman Supremo o, como escribe Coomaraswamy, "Sí". Ahora bien, justamente respecto de este problema, es decir, respecto del alma individual o del "sí" (con minúscula) la respuesta de Coomaraswamy vuelve a ser negativa. Veamos sus afirmaciones centrales.

2. El gran Sí y el pequeño sí.

Aproximando íntimamente el budismo al brahmanismo, comienza recordando la pregunta y recomendación de *Buda* a ciertos jóvenes, en la cual supone que existe verdaderamente un sí, un yo o alma. "¿No sería mejor que vosotros buscaseis el Sí?"[27]. Coomaraswamy aclara la cuestión por medio de citas de los libros brahmánicos. En ellos, efectivamente, se pregunta: "¿Por cuál «sí» se alcanza el mundo de Brahma?". Y recuerda las respuestas brahmánicas: "Por el Sí que es idéntico a Brahma", "El Santo retorna a Brahma". En otros pasajes de los libros brahmánicos ve Coomaraswamy la distinción entre el gran Sí, que sería Brahma y el pequeño sí, que es el sí impuro del cuerpo y de la conciencia empírica. Interpreta incluso en este sentido el verso 160 del *Dhamapada*: "El Sí es Señor del sí y su fin"[28].

[27] Ibíd., p 113. Coomaraswamy da como razón para interpretar aquí el Sí como Universal y no como individual, que "el verbo de la proposición está en plural y el objeto en singular". El texto está tomado del *Sutta Nipata*, 508 Pero la estructura gramatical —también usada en las lenguas europeas— permite esa construcción refiriéndose en este caso al objeto el "sí"-singular.

[28] Ibíd., ps. 113-115. Asimismo en el verso 380. Sin embargo, también aquí la interpretación de Coomaraswamy nos resulta forzada. Nos parece claro el sentido del texto tendiente a mostrar que "cada uno ha de ser dueño de sí mismo,

Ahora bien, nuestro verdadero Sí o Yo, "nuestra personalidad interior, inmortal, imperturbable y bienaventurada, la única y la misma para todos los seres, es Brahma inmanente, Dios en nosotros. Él no viene de ninguna parte y no llega a ser persona"[29]. Esta doctrina brahmánica es aceptada por el budismo, el cual, en consecuencia, ha excluído de nuestro yo todo lo que no es este Brahma inmanente y supremo. Por lo tanto, "la descripción de cada una de las cinco facultades físicas o mentales de la individualidad transitoria, en la cual la "multitud inculta" identifica al "sí mismo", es seguida de esta declaración: "esto no es mi yo"[30].

Como vemos, Coomaraswamy niega aquí, simplemente, la realidad del "alma individual", en cuanto tal que justamente constituye nuestro problema. Por ello, resulta difícil comprender su interpretación en este punto. Para los que no tienen ninguna dificultad en admitir un Principio Trascendente, inmortal y eterno, llámese Brahma o Dios, que a la vez está en todos los seres y los contiene todos, queda todavía la pregunta si en cada ser individual existe un principio individual —un "sí"— finito y limitado, que es justamente el que constituye la personalidad propia de cada individuo, como distinta de los otros y del mismo Brahma. Porque al excluír el cuerpo y las mismas facultades mentales, al excluír lo que se presenta "como diversas almas o yos", diciendo que todo ello no es *mi yo* sino que "mi yo" es el Yo Supremo Universal, se cae en un contrasentido. Efectivamente, parece un simple verbalismo hablar de ese universal como "mi yo". El hecho mismo de hablar de "*mi* yo", está demostrando la realidad de una individualidad irreductible, de un "yo" que no es reductible a otro "yo", aunque sea el de Dios. Hay aquí una interna dificultad a la explicación de nuestro autor. Y ella es tanto más fuerte cuanto

---

de acuerdo con la enseñanza de *Buda*: "Sed lámparas (o islas) dentro de vosotros mismos". *Maha-para-nibbana-sutta*, II, 23. Por lo cual resulta ajeno al intento del texto, como el sentido obvio gramatical, querer referir aquí el primer "sí" al Absoluto.

29 Ibíd., p. 116.

30 Ibíd., ps. 116-117. *"Na me so âtma"*.

que él desemboca luego explícitamente en la negación de todo yo individual permanente.

3. Negación de todo "sí" individual permanente.

Hemos visto que Coomaraswamy ha negado la existencia de un alma individual propiamente tal. ¿Cuál es entonces "nuestra realidad individual", según el budismo? Se aplica aquí el principio budista de la "impermanencia" y se niega, por tanto, toda realidad permanente. "De hecho, no existe ni individuo, ni alma del mundo. Lo que nosotros llamamos «conciencia» no es otra cosa que un proceso mental. Nuestra individualidad está constantemente en curso de destrucción y de renovación; no hay en el mundo ni sí, ni nada que tenga tal naturaleza. Y todo esto se aplica a todos los seres, o, mejor dicho, a todos los devenires, sea de los hombres, sea de los dioses, ahora y en el más allá"[31]. La negación del yo individual y de todo sujeto permanente es, por lo tanto, llevada hasta su máximo extremo. Todavía agrega: "La individualidad empírica de tal o tal ente es un simple proceso, no es «mi» conciencia o «mi» individualidad la que puede franquear la muerte y renacer"[32]. Retornamos otra vez a interpretar al hombre como una "serie", sin sujeto individual; la realidad del hombre es reducida a un simple "proceso". Para aclarar más todavía la posición, Coomaraswamy va a negar la existencia explícita de todo sujeto o yo, a quien atribuír tal proceso.

Pero siempre la pregunta vuelve a los labios: ¿Cómo puede haber un "proceso" sin un sujeto del proceso?; ¿de quién es el proceso?; si la conciencia es un proceso, ¿de quién es la conciencia?; y si la conciencia es "mía", "yo" ¿qué soy? ¿Existo yo?, ¿qué era yo antes?, ¿de dónde vengo yo?, ¿adónde voy yo? Nuestro intérprete se hace estas preguntas y responde que es ilusorio hablar del yo y que sólo

[31] Ibíd., p. 117.
[32] Ibíd., p. 119.

se utiliza el término "yo" por comodidad, porque ya ha pasado, desde hace mucho, el tiempo de la creencia en una personalidad que sería propia del "yo"[33]. Es impropio preguntar: ¿de quién es la conciencia?, ¿de quién es mi conciencia?; porque propiamente hablando, la conciencia y la vida no es de nadie: "se trasmite la vida, pero no *una* vida, ni *mi* vida"[34].

En cuanto al problema de "quién" es el sujeto de la trasmigración o de la reencarnación, otro tema difícil dentro del hinduísmo y el budismo, he aquí la respuesta: "Así, pues, tanto el Vedânta como el Budismo, están acordes enteramente en afirmar que si existe la trasmigración no existe un individuo que trasmigre"[35]. No encontramos mayor explicación de esta situación paradójica, es decir, de una trasmigración sin trasmigrante, de un caminar sin caminante. En esto, simplemente repite la enseñanza budista, pero con la inspiración vedantista, es decir, de un Absoluto Impersonal como única realidad subyacente[36].

4. El ideal impersonal.

No le queda entonces al hombre más ideal que deshacerse justamente de lo único que tiene de individual, es decir, de lo único que en él puede cumplir la función del "sí"

[33] Ibíd., p. 118. COOMARASWAMY dice que sólo "los ignorantes" se hacen tales preguntas. En realidad toda pregunta nace de la ignorancia, pero en nuestro caso se junta la necesidad de hallar una explicación adecuada de nuestras experiencias humanas. Mientras ésta no se obtenga, la pregunta queda en pie, porque surge del fondo mismo de la naturaleza, es decir, de la realidad íntima del hombre. Por eso es una pregunta no sólo "razonable", sino "propia" del hombre como tal

[34] Ibíd., p. 119.

[35] Ibíd., p. 120.

[36] COOMARASWAMY acaba de citar en nota de la página 119, la referencia al *Milinda*, 71-72, donde se compara la trasmisión de la vida a la del fuego: una llama se enciende de la otra. La comparación del fuego es ya imperfecta, pero sobre todo resulta inadecuada cuando se quiere aplicar a la trasmigración del alma, con toda la carga adjunta de responsabilidad moral. COOMARASWAMY toma aquí un punto de vista muy Vedânta, como se ve por la frase vedántica que recuerda: "Sólo el Señor trasmigra" (p. 119).

o del yo individual. Aspirar a un estado en que él, en cuanto individual, deje de ser "sí mismo", como individuo o persona.

"El designio de *Buda* es de salvarnos de nuestro sí y de su destino mortal"[37]. El objetivo es la anulación total de la individualidad. "La individualidad es «conciencia»; conciencia no es esencia, sino pasión, no es actividad, sino una serie de reacciones o un «nosotros». La individualidad es muda y perpetuada por el deseo, y la causa de todo deseo es la ignorancia; la ignorancia consiste en dotar de sustancialidad lo que es puramente fenomenal. Ella es la vista del Sí en el no-Sí"[38].

Parece duro, de todas maneras, tener que renunciar a lo que sentimos más nuestro, justamente lo más individual. Sobre todo, tener que renunciar a nuestra misma conciencia. Pero el comentarista responde a la dura objeción que este renunciamiento a nuestra conciencia no debe asustarnos, pensando que la paz del Nirvâna implica la destrucción de alguna cosa en nosotros mismos; pues el perder la conciencia no es "para llegar a un estado de inconciencia, sino más bien de superconciencia, la cual no es menos real y beatífica por el hecho de que ella no pueda ser analizada en los términos de la conciencia mental"[39].

He aquí la interpretación que nos da el sabio autor, en cuanto al problema del yo. Para el lector occidental las paradojas se amontonan, pues resulta un tanto difícil hablar de una super-conciencia que es "real y beatífica" y que no es conciencia de nadie. En tal caso, es evidente que la primera afirmación de Coomaraswamy en el sentido de que el budismo no negaba el alma, no se refería precisamente al alma individual, la cual es totalmente reducida a la nada, o mejor dicho a la cual en absoluto no se le da existencia alguna. Pero éste es el problema crucial, y evidentemente el consuelo de la superconciencia es demasiado imperceptible para compensar la destrucción de nuestro propio sí.

[37] Ibíd., p. 122.
[38] Ibíd., ps. 124-125
[39] Ibíd., ps. 122-123

D) LA DOCTRINA DEL NO-YO Y LA ANULACIÓN PRÁCTICA DEL YO

La negación budista del yo es subrayada por todos los expositores del budismo. Tomemos, por ejemplo, una de las recientes síntesis, hecha por un occidental. Edward Conze[40] señala no sólo la negación teórica del yo sin restricciones, sino también el intento budista de llegar en la práctica a la extinción misma de la propia individualidad.

La contribución específica del budismo al pensamiento religioso reside en su insistencia sobre la doctrina del "no-yo"... La creencia en el yo es considerada por todos los budistas como una condición indispensable del origen del sufrimiento. Nosotros seríamos perfectamente felices, con una felicidad llena de gozo, tan felices, según algunos psicólogos, como el niño que está todavía en el seno de la madre, si pudiéramos librarnos primero de nosotros mismos"[41].

Y sintetiza Conze la doctrina budista del no-yo, en estas dos afirmaciones radicales, después de haber señalado que se trata de una "profunda doctrina", a cuyo fondo es difícil llegar:

"Esta doctrina del *anattâ* es muy profunda. Se supone que es necesario un tiempo mayor que el de una vida para llegar al fondo de la misma. Según ha sido trasmitida por la tradición budista, ella comprende dos afirmaciones. Las dos proposiciones que debemos distinguir son:

Se afirma que en la realidad no hay nada que corresponda a palabras o ideas tales como "yo", "mío", "pertenecer", etc. En otras palabras, el "yo" no es un hecho.

Se nos urge también a considerar que nada en nuestro yo empírico es digno de ser considerado como el yo real"[42].

[40] *Buddhism*. Its Essence and Development. Oxford, Bruno Cassirer, 3ª ed., 1957.
[41] Ibíd., p. 18.
[42] Ibíd., p. 19.

· Conze subraya la consecuencia inmediata de estas dos proposiciones: "Se nos urge luchar contra la convicción intelectual de que exista tal cosa como "yo", o un "alma", o una "sustancia", o relaciones como "pertenecer" o "poseer". No se niega que el "yo", etc., sean datos del mundo, tal como aparece al sentido común. Pero, como hechos de la realidad última, debemos rechazar el "yo", y todas las ideas afines. Este paso tiene un corolario importante: si no existe tal realidad como el "yo", tampoco existe ninguna realidad como una "persona". Porque una "persona" es algo que está organizado en torno a un supuesto centro interior, a un punto central que se desarrolla, a un "yo"[43].

He aquí un ejemplo de exposición del budismo, hecha por un occidental, pero que, sin duda, sería aceptada por los maestros budistas del Oriente, desde la India hasta el Japón. Su radicalidad en la negación de toda realidad del yo es evidente y señala la negación de la realidad del hombre como persona, lo que también parece una evidente consecuencia dentro de la doctrina anteriormente expuesta.

Y luego de notar que en la negación teórica del yo no existe una fundamental diferencia entre el budismo y ciertas filosofías occidentales, como la de Hume o la de William James[44], observa que la diferencia esencial del budismo respecto de los filósofos de Occidente es que el primero trata de llevar a la vida real con todo rigor su teoría, no contentándose, como los occidentales, en la pura actitud académica. Lo cual nos confirma que la actitud intelectual del Oriente, especialmente del budismo, al respecto es mucho más definida y arraigada en el problema de la negación del yo de lo que ha sido el Occidente:

[43] Ibíd., CONZE hace esta exposición no sólo con simpatía, sino con cierta persuasión de la negación del yo. No le llaman la atención ni la dificultad de una teoría que va contra la experiencia más fundamental, ni las contradicciones internas, que más abajo reconoce (p. 129). Por otra parte, los budistas admitirían la exposición literal de CONZE, pero dándole un espíritu más religioso, lo que tiende a compensar la escueta negación del yo.

[44] Veremos más adelante la esencial diferencia entre la negación oriental de un "sujeto individual" y las doctrinas fenomenistas o actualistas occidentales.

"No contento con la convicción intelectual de que no existe el yo, un budista aspira a una actitud totalmente nueva ante la vida. Día tras día, en todas sus actividades y preocupaciones de la vida cotidiana, debe aprender a portarse como si el yo no existiese. Aquellos que buscan el budismo para una nueva y no imaginada colección de ideas sobre el problema del yo, encontrarán muy pocas. Pero aquellos que lo buscan para encontrar un consejo sobre cómo seguir una vida sin el yo, podrán aprender mucho. La gran contribución de la filosofía budista reside en los métodos que ésta ha construído para imprimir la verdad del no-yo en nuestras mentes reluctantes: su valor reside en la disciplina que los budistas imponen sobre sí mismos a fin de hacer de esta verdad parte de su propio ser"... "La negación del yo es la ley suprema y el deber supremo del hombre"[45].

E) DIFICULTADES IMPLICADAS EN LA NEGACIÓN DEL YO

Al final de este trabajo, trataremos de dar nuestra interpretación de la doctrina budista del no-yo. Hay en ella valores positivos, a pesar de sus fórmulas. Pero es claro que de inmediato aparecen ciertas contradicciones internas, notadas por casi todos los críticos. Recojamos dos ejemplos de dicha crítica.

[45] Ibíd., ps 21-22. En muchas conversaciones con los budistas el tema de la posibilidad de la *anulación del yo* surgió con frecuencia. Nosotros creemos que la única anulación posible (y deseable) es la del egoísmo, es decir, de las tendencias desordenadas del yo. Pero la anulación simple y práctica del yo en sentido metafísico, que es lo que Conze aquí apunta (y parece ser el verdadero intento budista), la juzgamos irrealizable. Ni en los grandes místicos queda *del todo* anulada la conciencia individual, antes bien, la permanencia de esta conciencia es una condición del éxtasis, pues éxtasis "inconsciente" es inútil para el que lo tiene y para los otros, además de ser en sí un contrasentido. Pero el tema lo trataremos en otra oportunidad a propósito del Nirvâna. Nótese también que el mismo Conze confiesa más adelante que a la larga las mismas escuelas ortodoxas budistas "were forced to admit the notion of a permanent ego" (p. 170), lo que confirma la imposibilidad del ideal teórico-práctico aquí apuntado por Conze.

1. Dificultades internas: la teoría y la vida.

Las contradicciones intrínsecas a la negación del yo, dentro del budismo, ya sea en la escuela Hînayâna o en la Mahâyâna, han sido apuntadas por el propio Conze[46]. En primer lugar, recuerda la crítica que los mahâyânistas hacen a los hînayânistas y especialmente a su tipo ideal, el Arhat (Santo). El ideal de Arhat es obtener el Nirvâna para sí mismo, el ganar el Nirvâna para sí mismo. "De esta manera, el Arhat puede ser interpretado como haciendo diferencia entre sí mismo y los otros, y, por consiguiente, como reteniendo, por implicación, cierta noción de sí mismo como diferente de los otros, mostrando de esta manera su incapacidad para realizar la verdad del No-Yo plenamente"[47].

Pero, por otra parte, el ideal del Santo Mahâyânista, el Bodhisattva, tiende a sacrificarse a sí mismo para salvar a los demás por la compasión que tiene de los sufrimientos de ellos. En esta forma el Bodhisattva concibe una especie de orden social y cultiva las relaciones entre personas, es decir, considera a los demás como personas, y, por lo tanto, tampoco él se ve libre de la prescindencia del yo en sí mismo y en los otros.

No resistimos a una cita, aunque sea larga: "Como hemos visto, el budismo tiene a su disposición dos métodos, por los cuales reduce el sentido de la separación entre los individuos. Uno es el cultivo de las emociones sociales, de los sentimientos, tales como la amistad y la compasión. El otro consiste en adquirir el hábito de mirar todo lo que uno piensa, siente o hace, como un juego de fuerzas impersonales —llamadas Dharmas— liberándose a sí mismo poco a poco de ideas como "yo", "mío", o "mismo". Existe una contradicción lógica entre el método de la sabiduría, que no considera personas como tales en manera alguna, sino sólo Dharma, y el método de lo Ilimitado que cultiva la relación con las demás personas. La meditación en el Dharma di-

[46] E. CONZE, *Buddhism*, p. 107.
[47] Ibíd., p. 127.

suelve a todos los demás, lo mismo que a uno mismo, en un conglomerado de dharmas impersonales e instantáneos. Reduce nuestro ser de hombre a cinco montones o piezas, más una etiqueta. Si en el mundo no existe nada sino sólo paquetes de dharmas —tan fríos y tan impersonales como los átomos— y que siempre están extinguiéndose instantáneamente, no hay nada para lo cual pueda trabajar la amistad o la compasión. Uno no puede querer bien a un dharma que justamente desaparece en el momento en que llegas a quererlo, ni puede tampoco tener compasión de un dharma —es decir, un "objeto de la mente" o un "órgano de la vista", o un "sentido de la conciencia"—. En aquellos círculos budistas en los cuales el método de los dharmas se practicaba con mayor extensión que el del Ilimitado, se llegó a cierta sequedad de la mente, al aislamiento y a la falta de verdadero calor humano. El verdadero trabajo del budista es llevar adelante al mismo tiempo ambos métodos contradictorios. Comoquiera que el método de los dharmas lleva a una contracción cada vez mayor de la individualidad —porque cada cosa está vacía de sí—, por igual manera —el método de lo ilimitado guía a una infinita expansión del yo— porque uno se identifica a sí mismo con más y más seres vivientes. Así como el método de la Sabiduría explota la idea de que no existen personas en manera alguna en el mundo, de la misma manera el método del Ilimitado acrecienta la conciencia de los problemas personales de más y más personas"[48].

Conze ha señalado un aspecto de la contradicción práctica del Budismo para encarar la vida, ya sea adoptando el método de preocuparse cada uno por su propia salvación, según la Escuela Hînayâna, ya el de consagrar la existencia a salvar a los otros, como enseña la Mahâyâna. En uno y otro caso, uno se ve obligado a actuar "como si" uno mismo se distinguiera y contrapusiera a los otros, es decir, a admitir una pluralidad real de sujetos, o de "yos", contra el dogma del no-yo.

[48] Ibíd., p. 129

Pero, ¿cómo salva el Budismo, según Conze, esta contradicción? Simplemente, se despreocupa de ella, lo cual —si así fuera— constituiría un abismo entre la doctrina y la vida, que en nada recomendaría a los budistas. Conze, sin embargo, así parece suponerlo[49].

¿Cómo puede el Mahâyâna resolver esta contradicción? "Los filósofos budistas difieren de los filósofos inspirados en la tradición aristotélica porque aquéllos no se asustan, antes bien se deleitan con la contradicción. Por lo cual, ellos manejan esta contradicción, como las demás, estableciendo simplemente ambas afirmaciones, sin tratar de coordinarlas, y dejando las cosas así"[50].

2. El problema de la percepción y la memoria.

Además de la contradicción interna, que parece existir entre la doctrina budista de la negación del yo y la actitud que el budista, tanto en la escuela Hinâyâna como en la Mahâyâna, ha de adoptar en la vida, hay otras dificultades metafísicas, intrínsecas a la actitud filosófica del budismo en cuanto niega éste la permanencia de un principio idéntico. Hiriyanna ha señalado dos de estas dificultades centrales:

La primera se refiere al problema de la percepción de los objetos, ya que nosotros reconocemos la continuidad de un mismo objeto, a través del tiempo por medio de nuestra percepción del mismo. Los budistas suponen que el objeto nunca es idéntico a sí mismo en los diversos momentos, sino sólo similar, y que nosotros confundimos la similaridad o la

[49] Lo mismo supone H. OLDEMBERG en su clásica obra, *Buda* (trad. cast., Bs. As., 1946), a propósito de la conciliación del dogma del no-yo y de la creencia en la sanción moral A un monje que le proponía esta dificultad Buda habría contestado. "Con tus pensamientos que están bajo la dominación del deseo, ¿piensas tú poder sobrepujar la doctrina del Maestro?" (*Samyuta Nikâya*). Y agrega OLDEMBERG a continuación. "En efecto, el budismo antiguo no se deja perturbar en su creencia que nosotros recibimos la recompensa o el castigo de nuestras acciones, por cuestiones metafísicas sobre la identidad del sujeto" (p. 412). Pero es claro que nadie puede evadir a dichas cuestiones sin un escapismo cómodo y cerrando los ojos a la realidad. No todos los budistas participan de esta actitud.

[50] CONZE, ob. cit., p. 129

semejanza con la identidad[51]. Por nuestra parte, agregamos a la observación de Hiriyanna que la similaridad permanente es percibida no como una simple similaridad, sino como identidad. Distinguimos perfectamente entre lo que es semejante a sí mismo y entre lo que es idéntico. Será necesario reconocer que todas nuestras percepciones son erróneas, si negamos el valor de la identidad percibida en el objeto mismo a través de varios momentos.

Otra dificultad, mucho más fuerte, es notada por el mismo historiador recogiéndola de los críticos. ¿Cómo explicar el hecho de la memoria dentro de una misma existencia, si el yo cambia totalmente en cada momento? La dificultad es mayor aún dentro de la concepción budista, si se admite la pluralidad de existencias: ¿Cómo justificar la continuidad tratándose de diversas existencias? "También aquí el budismo da su explicación. Sostiene que cada fase de la experiencia, tal como aparece y desaparece, es volcada en la siguiente, de manera que cada fase sucesiva tiene dentro de sí "todas las potencialidades de sus precedentes", que se manifiestan cuando las condiciones son favorables. De aquí, aunque el hombre no sea el mismo en dos momentos, sin embargo él no es totalmente diferente. «El yo no es sólo una entidad colectiva, sino también recolectiva». El budismo establece, sobre esta base, la responsabilidad moral. Las historias Jâtaka, que cuentan las hazañas de *Buda* en anteriores existencias, todas terminan con la identificación de caracteres, aunque separados por diversos nacimientos"[52]; y concluye Hiriyanna con esta observación que trascribimos literalmente: "Debemos, por tanto, ser muy cuidadosos en el modo como entendemos la doctrina budista de la negación del alma. Como una entidad estable que, sin cambio de sí misma, aparece entre las condiciones cambiantes —corporales y mentales—, el budismo niega el yo; pero él reconoce, en cambio, un «yo fluído», el cual a causa de su real fluidez, no puede ser considerado como una serie total-

[51] M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, London, 1958, p. 145.
[52] Ibíd., ibíd

mente distinta de estados totalmente distintos o desiguales. *Debemos, sin embargo, observar de pasada que al establecer este punto de vista, el budismo ha admitido tácitamente el yo, trascendiendo la experiencia del momento.* En el acto mismo de analizar el yo y de no admitirlo sino como una serie de estados momentáneos, el budismo está pasando más allá de estos estados y *afirmando un yo permanente, el cual es capaz de contemplar aquellos estados juntamente, porque la serie, como tal, no puede nunca llegar a tener conciencia de sí misma*[53]. Algunos son de opinión de que la creencia en un tal yo no es una mera implicación no buscada en la enseñanza de *Buda*, sino un elemento aceptado dentro de la misma; y que su negación fue una innovación introducida por sus discípulos"[54]. Sin embargo Hiriyanna continúa con esta afirmación a renglón seguido: "Los principios de la no permanencia y del no-yo son fundamentales en la enseñanza de *Buda*; y al enunciarlos puede decirse que *Buda* ha dado vuelta, al mismo tiempo, no sólo a la verdad de la enseñanza tradicional, sino también a la creencia del pueblo común".

Hemos querido recoger estos dos ejemplos de crítica e interpretación, de la doctrina del no-yo, porque muestran que, para conciliarla con la vida y con la razón, hay que darle una interpretación que rompa la rigidez de la negación misma del no-yo. Hemos elegido para ello autores que no ofrecen ninguna sospecha para el budismo. Por ello, pues, podemos cerrar, tal vez, esta larga exposición de la doctrine del no-yo, en la cual han desfilado textos tan avanzados y negaciones tan tajantes, con este interrogante: ¿hasta dónde llega en realidad la negación del yo en el Budismo?, ¿cuál es su alcance y su último sentido? Los críticos no se han puesto todavía de acuerdo, y seguramente nunca se pondrán. Pero parece lo más seguro que deben excluírse las opiniones extremas. Y, sin que uno pueda ocultar falsos puntos de vista en la célebre doctrina, debe tratar de buscar

[53] El subrayado es nuestro.
[54] Ibíd., p. 146.

cuál es el aspecto profundo de la realidad que se quiere, con tanto esfuerzo, señalar[55].

F) REDUCCIÓN DEL INDIVIDUO AL ABSOLUTO

Después de esta desconcertante y, hasta cierto punto, desilusionadora negación de la personalidad, volvemos a hacernos nuestra pregunta: ¿Cuál es entonces, según el budismo, la verdadera realidad del hombre: Tal vez podemos precisar esta pregunta en otra fórmula más comprensible para los budistas: ¿Cuál es el ideal humano? En ello encontraremos también, como es de esperar, la respuesta a la primera interrogación.

Aquí sólo podemos esbozar el tema.

Fácilmente se advierte que nos hallamos ante una conclusión de los textos y análisis que acabamos de recoger sobre la negación del yo. Efectivamente, una mirada de conjunto nos muestra que, en medio de las más diversas opiniones sobre la negación del yo, hay un predominio, a través de toda la historia doctrinal del budismo, a excluír el elemento individualidad. Porque ésta es la "ilusión" originante de la existencia, la impermanencia, el dolor, etc. El yo o el sí individual debe, en consecuencia, desaparecer (ésa es su misión), para dar lugar al Nirvâna, que es el Absoluto. La única realidad, la inefable eterna y feliz, es el Nirvâna, que está en raíz oculta en cada hombre y que debe ser develado, realizado. Así parece que el único sustrato real que exis-

[55] MUKERJI en su estudio sobre la naturaleza del "sí" compara frecuentemente la Filosofía Budista con la de Hume y formula un juicio negativo sobre ambas. El budismo es presentado como escéptico. Así, por ejemplo, a propósito de la negación del Yo o del Alma nota que la tendencia escéptica llegó a su cumbre en la filosofía de Hume y de los budistas, cuya búsqueda de un alma permanente acabó con la teoría de la No-Alma" (p. 150) y volverá a hacer la misma comparación (ps. 152, 153, 261 y ss.). Nosotros creemos que la comparación del budismo con Hume no es exacta por cuanto el budismo afirma un Nirvâna inmortal, que implica siempre el elemento trascendente que no aparece en los filósofos escépticos o agnósticos occidentales. (A. C. MUKERJI, *The nature of the self*, Allahabad, 1943).

te en el hombre es el Nirvâna mismo, es decir, el Absoluto, no creado. El individuo, como tal, es ilusorio; la única realidad que hay en cada individuo es, pues, el Absoluto. He aquí, el ideal humano budista, tanto en el plano moral, como en el plano metafísico.

1. El ideal moral.

Lo que primariamente persigue el budismo es la realización de un ideal de felicidad por la vía moral. Acabar con el dolor y, para ello, acabar con el deseo. "El discípulo del *Buda* Supremo se deleita en la destrucción del deseo"[56]. Pero, este ideal moral de felicidad persigue una felicidad impersonal, por cuanto, en el momento en que se obtiene el Nirvâna, la individualidad desaparece. Felicidad e individualidad son incompatibles.

2. El ideal metafísico.

También aquí, en el orden metafísico, la perfección a que se aspira es una "realidad impersonal". Se alcanza entonces la verdadera esencia del hombre, según el budismo. El fondo de la realidad del hombre es esa "realidad impersonal", que coincide con el Absoluto mismo, el Indeterminado. Llegar a reconocer esta realidad es ya la negación de la propia individualidad y personalidad.

Coomaraswamy interpreta o, mejor aún, completa la comparación del carro en *Las Preguntas de Milinda*. Si la persona no es ni el cuerpo ni la mente, si el carro no es ninguna de sus partes, ni todas juntas, evidentemente la individualidad ha sido suprimida. Pero Coomaraswamy señala un elemento, ni afirmado ni negado por Nâgasena: "Una sustancia eterna, distinta del carro e idéntica en todos los carros"[57]. Esa sustancia es el Señor del carro, el mismo en

[56] *Dhamapada*, 186, 370, 385.
[57] Ob. cit., p. 150.

todos, es *Buda*, es el Absoluto, el "gran personaje", el Espíritu Mismo, el Hombre Interior de todos los seres[58]. Como se ve, la única íntima realidad de cada hombre individual es una realidad universal, y, por tanto, nuestra realidad metafísica es la negación de nuestra personalidad individual.

Y, comoquiera que el *Buda* histórico ha venido simbolizando el Absoluto, pueden los budistas decir que el fondo de todas las cosas y del hombre es "*Buda*". Trasformarse en esa realidad es dar cumplimiento a la propia esencia. "Sólo en el budismo encontramos la doctrina de que los animales, tanto como los hombres, son manifestaciones de la Verdad, Una, Absoluta y que ellos son lo mismo que nosotros, participantes de la naturaleza de la Realidad, Una, Absoluta y que a su tiempo ellos participarán también de la iluminación como nosotros"[59]. Estas expresiones son, sin duda, exageradas en cuanto afirman que sólo en el budismo se encuentra esa doctrina, pero muestran ciertamente la concepción más usual entre los budistas así en el budismo popular como en el metafísico.

Terminemos con el testimonio de un clásico poeta metafísico[60]:

"Todos los seres son esencialmente *Budas*.
Sucede como con el agua y el hielo.
No hay hielo sin agua.
No hay *Buda* fuera de los seres.
No conociendo cuán cerca de ellos está la verdad (*Buda*).

[58] Ibíd., p. 151. La identidad del alma con *Buda* y Brahma es mostrada por el autor con numerosas citas, y concluye. "No puede haber duda alguna a propósito de las ecuaciones dhamma = brahma = buddha = atta (alma)." Ibíd., p. 150. El autor hace decir a Nâgasena "Yo vivo, pero no en mí sino que la ley (Dhamma = Buddha), vive en mí" (p. 150), y en el mismo sentido cita a San Pablo (Gál., II, 20): "Yo vivo, pero no en mí, sino que Cristo vive en mí" Es fácil ver la absoluta diversidad de sentido en que hablaba San Pablo y la interpretación budista de Coomaraswamy En el primer caso la trasformación "mística" en Cristo, no anula, sino reafirma la personalidad misma individual; unión sin confusión, cosa que no se tiene en cuenta en la identificación total con *Buda* o Brahma.

[59] B. L. Suzuki, *Impressions on Mahâyâna Buddhism*, p. 57

[60] Hakuin-Zenji, místico japonés budista (1685-1768). De la versión inglesa de *Daily Recitations*, Zen Study Center, Shokokuji, Kyoto, s f.

Los seres la buscan lejos, ¡qué lástima!".

Naturalmente, la última palabra sobre la esencia originaria del hombre queda todavía referida, en fin de cuentas, a la idea budista del Absoluto, de *Buda* Universal.

G) CONCLUSIONES

Nuestro objeto ha sido descubrir los temas salientes de la tradición budista sobre la "realidad íntima" del hombre, aquella que se contrapone a su "apariencia" exterior. En una palabra, encontrar el "verdadero yo", por oposición al "yo ilusorio". ¿Cuáles son las conclusiones que los textos parecen importar como base de cualquiera ulterior interpretación?

Para ubicar la cuestión, debemos notar que nos referimos al yo, al alma o al "sí" individual, es decir, propio y peculiar de cada hombre, ya que el problema planteado es justamente ése: ¿Cuál es la última realidad del hombre de cada hombre individual? En ese sentido se habla también del alma, o del sí y del yo individual.

Naturalmente hemos debido limitarnos a algunos de los textos básicos que nos permitan reconstruír lo más saliente de la línea sinuosa, con frecuencia paradójica, en la tradición budista de la doctrina sobre la última realidad del hombre. Pero los textos más fundamentales ya analizados, y las referencias históricas aquí reunidas, nos apuntan algunas conclusiones.

1. El budismo no niega en absoluto todo yo, alma o sí individual.

A pesar de las afirmaciones tan radicales que vemos en algunos autores y del indiscutible acento que el budismo ha puesto en el dogma, siempre considerado como propio, de la negación del yo, mirada la doctrina en conjunto, más bien parece el budismo suponer que cada hombre, cada individuo tiene o es un yo, un sí (*self*), o un alma individual.

a) Por de pronto, el énfasis puesto en la personalidad individual está suponiendo y afirmando que cada individuo es responsable por sí mismo. Prácticamente hay siempre una referencia al "sujeto" que no es individual: "El sí es el señor del sí"[61]. Evidentemente aquí se refiere al sí individual, pues la frase se dirige a los hombres individuales para instruírlos y animarlos a que pongan en práctica el consejo. No tendría sentido hablar del sí universal ni de exhortar al sí universal a que sea señor de sí.

b) La innegable tradición del dogma de la negación del yo, al lado de textos agnósticos y nihilistas, recoge mitigaciones paralelas, de modo que en el Canon y en los Sastras aparece el cuidado de no llegar a la negación total. Se condenan, en último término, las opiniones extremas (herejías) del eternalismo y del nihilismo después de la muerte.

c) El dogma de la negación del yo parece posterior a *Buda* y al budismo primitivo. Por el contrario, *Buda* se refiere con frecuencia al alma y exhorta justamente a la salvación de la misma. Ya en el Primer Sermón predicado en Benares, termina con la afirmación de que "su alma" se ha librado de la reencarnación: "Mi alma está liberada para siempre; éste es mi último nacimiento; no hay en lo sucesivo más nacimientos para mí". Evidentemente se refiere al alma del *Buda* histórico, que era un individuo determinado y a su alma individual, pues habla de "mi alma" por contraposición al alma de los otros[62].

2. El budismo niega el yo individual "permanente".

El budismo parece negar, desde un principio, el alma sustancial estática y de ahí que niega el yo individual "permanente".

[61] *Dhamapada*, 160.

[62] Oldemberg, al citar el pasaje del carro en las *Preguntas de Milinda*, observa: "Hemos citado este pasaje ... porque combate, con más detalles y claridad, *que no lo hacen los textos canónicos, la concepción de un alma sustancial*" (ob cit., p. 264). (El subrayado es nuestro). Recordemos la frase del profesor H Nakamura: "Gotama no negó el alma, solamente permaneció en silencio sobre el tema". *Living Buddhism in Japan*, p. 39.

Buda tuvo, sin duda, la intuición de la impermanencia. La tradición se encargó de generalizarla a todas las realidades individuales: hombres, dioses, cosas.

La negación del alma atacaba a ésta como una realidad estática, permanente, individual, que escapaba al flujo y reflujo de la causalidad kármica.

Tal vez la reacción del budismo tiene a la vista una interpretación excesivamente rígida o grosera de la identidad y de la permanencia del alma, muy parecida a la que muestran las cosas materiales.

La solución a las aporías que la negación del yo individual presenta, parece encontrarla el budismo, siguiendo la inspiración del hinduísmo, apelando al "Principio Absoluto" de que todos participamos y que constituye el fondo de nuestra realidad, más allá de nuestras experiencias fenoménicas. En otras palabras: el yo individual es absorbido por el Absoluto.

3. El yo individual absorbido por el Absoluto.

Si *Buda* mismo no se expresó con toda claridad al respecto, por lo menos el budismo ha acentuado de tal manera la participación o presencia del Absoluto en cada cosa, como su última y verdadera realidad, que todo lo demás, incluso la personalidad individual, el yo o el alma como individual, el "sí" (con minúscula), queda reducido a una apariencia ilusoria, a un fenómeno transitorio, y, además, doloroso.

Tal vez aquí se inserta la clave de la explicación de la negación del yo individual en el budismo, como en el Vedânta. Y aquí está tal vez su mayor grandeza y su mayor miseria: su mayor grandeza, porque se aferra a la infalible raíz divina de todas las cosas individuales, que es más profunda todavía en la persona humana; su mayor miseria, también, porque al negar el yo individual, con su peculiaridad personal, y su identidad como fuente de sus propios actos, no sólo ha de cerrar los ojos a las experiencias más profundas del hombre, sino que anula propiamente hablando al

hombre mismo: si éste, como individuo, es ilusión fenoménica no le queda, como tal, ninguna realidad propia. Se llegaría a la negación radical del hombre. Ésta es la interpretación extrema antipersonalista del hinduísmo, atribuída al budismo, *si se torna literalmente la negación del yo.*

4. Sentido religioso de la negación del yo.

Finalmente, el dogma budista del no-yo se formula con el sentido religioso propio del budismo. Éste, por mucho que acentúa el racionalismo y la negación del Dios personal, ha reafirmado desde Buda mismo, su carácter de "religión"[63]. La negación del yo viene a ser el acto supremo de religión para el budismo[64]. Esto es sumamente importante, a nuestro parecer, para comprender el sentido de dicha negación. Es la actitud del sujeto individual, consciente de su nada ante el Absoluto, y reconociéndolo. Es el reconocimiento de una dualidad, aunque provisional, individuo-Absoluto, y el intento de trascenderla en un acto religioso, es decir, en un acto de unión voluntaria del individuo con el Absoluto. Aquí entramos ya en la esfera del Nirvâna, cuyo problema central es: ¿Hasta qué punto la conciencia perdurará en el estado de felicidad suprema? Pero ello requiere un estudio aparte.

Lo que sí nos interesa subrayar aquí por el sentido religioso del budismo, es que no puede ponerse en el mismo plano la negación del alma entre los budistas y la negación de la misma entre los filósofos occidentales. Con frecuencia se compara la radical negación budista de todo sujeto

[63] En todos los libros canónicos, el budismo es "llamado" religión Recordemos una de las solemnes declaraciones de *Buda* Cuando el tentador Māra le instaba a morir, él le contestó que no moriría "hasta que esta *pura religión mía* llegue a tener éxito, sea próspera y se extienda ampliamente ..." *Mahaparanibbana-sutta*, IV, 45

[64] Cfr. Ishizu TERUJI, *Communication of Religions. Inwardness and a Hermeneutic Interpretation of Buddhist Dogma.* "Religious Studies in Japan", Tokyo, 1959 "Can it not be said that in (the denial of the self) is the reality of religious experience?" (p. 20).

con teorías extremas de algunos occidentales, por ejemplo, con el fenomenismo de Hume o el actualismo de William James[65]. Sin embargo, cuando Hume niega el sujeto de la conciencia, no le queda nada más que afirmar sino el ser de los fenómenos; el sujeto es la ilusión o la nada, sin posibilidad alguna de compensación; cuando el budismo niega el sujeto, le queda todavía una Realidad Absoluta, la cual, no sólo le salva del escepticismo y nihilismo total, sino que, de rechazo, está siendo el refugio del mismo yo individual.

En el budismo puede haber un nihilismo del yo individual. Pero, lo que no puede encontrarse en el budismo, al menos en sus fuentes más primitivas y en su tradición más general, es el "nihilismo absoluto", en el sentido occidental, es decir, la no-existencia de una Realidad Última. Porque bien sabido es que, aunque con frecuencia sea ésta designada como la Nada, esta palabra tiene para el oriental un contenido positivo.

En conclusión, la negación del yo en el budismo se produce en una concepción moral-religiosa, que no le permite, en principio, negarlo totalmente y ello por aquello mismo porque lo niega, es decir, por el principio de que existe un Absoluto que es única Realidad Trascendental y Permanente. La creencia en esta Realidad es la que hace que al mismo yo individual del hombre se le atribuya una realidad relativa, con su misión que cumplir en relación con el Absoluto, lo cual reclama cierta permanencia[66]. De ahí la

[65] Véanse las referencias hechas por la señora Rhys DAVIDS en el "Introductory, Essai" al *Compendium of Philosophy* de Anuruddha, Oxford University Press, 1910, p. 7 Más sentido tiene la comparación de la "no permanencia" de *Buda* con el devenir de HERÁCLITO o de BERGSON, como lo hace HIRIYANNA (ob. cit., 142), porque en estos autores está presente también un sentido de trascendencia religiosa.

[66] La referencia a la "lámpara", que hemos citado más arriba, implica una necesaria concepción de la realidad individual de cada hombre, aunque la fuente de su luz sea el Absoluto. COOMARASWAMY (ob. cit., p. 108) observa que la metáfora tiene un antecedente en los *Upanishads* y cita este texto que muestra la referencia a un "sí" individual real en relación al "Sí" Absoluto: "Cuando el hombre que es dueño de sí mismo, percibe, *gracias a la quiddidad de su propio ser*, como a la luz de una lámpara (âtma-tattwena . . . dipopamena) la *quiddidad de Brahma*, sin nacimiento, inmutable y puro de todas las otras *quiddidades*, entonces, conociendo

tendencia natural, aun entre los budistas, a alimentar la esperanza de algún modo de supervivencia y a no negar totalmente alguna permanencia en el Estado Final o Nirvâna.

La identificación del "yo ilusorio" con los aspectos y elementos mudables o impermanentes de nuestro ser —desde el cuerpo hasta las facultades y actividad psíquica— y la reducción del "yo real" a algo que está fuera del alcance de nuestra experiencia y de nuestra mente, que es inexpresable y que viene a ser el fondo indeterminado de todos los seres, hace que el problema sobre la última realidad del hombre, según el Budismo, no pueda resolverse sin comprender su doctrina del Absoluto. Ella deberá darnos la clave final de la idea budista del hombre y de su destino: el Nirvâna.

Pero antes debemos estudiar el karma y la trasmigración, es decir las dificultades que hay que superar en el camino hacia el Nirvâna.

---

a Dios, se libra de todos los males" (*Shwet, Upanishads,* II, 15). Consideramos éste un texto muy expresivo en el cual se afirma la realidad del "sí" individual, la cual, sin dejar de ser tal y porque participa su ser del Absoluto, posibilita la visión de la Realidad del Absoluto en ella presente.

IV. EL KARMA O LA LEY DEL ACTO

Para conocer la idea que el budismo se ha formado del hombre, es indispensable estudiar dos de los dogmas clásicos budistas: el *karma* y la *reencarnación*. Uno y otro son fundamentales para revelarnos la concepción budista del hombre. Por estar ellos entre sí inseparablemente unidos los vamos a estudiar conjuntamente. Comprobaremos primero la doctrina del karma y la reencarnación, admitida por los budistas como un *dogma*, conservado a través de toda su tradición. Después trataremos de analizar los *problemas planteados* por aquélla, en relación con el dogma budista, anteriormente descrito, de la negación del yo.

A) EL DOGMA BUDISTA DEL KARMA

1. Etimología y significación del karma.

a) Etimología.

Etimológicamente, *karma*[1]—la forma pâli es *kamma*— es un sustantivo sánscrito que significa "acto" o "acción".

¿Cuál es la realidad a la cual, estrictamente hablando, se aplica el término "karma"? Debemos distinguir en este caso cuatro elementos: el *acto interior*, voluntario (realidad transitoria): el *acto exterior*, o la acción corporal con que ejecuto la decisión interior (acción material transitoria); el *residuo* dejado por el acto en el individuo que lo ha hecho (realidad permanente; algo así como la culpa o el mérito en

[1] De la raíz *kri*, hacer, realizar una actividad. *Karma* es la forma del nominativo singular radical, *karman*, es la forma sustantiva radical. Una y otra se usan en castellano. Nosotros adoptamos la forma del nominativo singular.

el orden moral); el *efecto* surgido en el individuo mismo como consecuencia del acto, cuando se dan el tiempo y las condiciones para ello, es decir, el premio o castigo, la sanción, el resultado (en terminología budista este efecto se llama "el fruto" del acto).

Karma, en su acepción más propia, es el *acto mismo interior*. Así aparece en la doctrina tradicional. "¿Qué es el acto? El acto es la volición y lo que es producido por la volición"[2].

"Es la volición (cetana), oh monjes —dice *Buda*—, lo que yo llamo karma. A causa de ella, uno obra por medio del cuerpo, de la palabra o del órgano mental"[3]. En el célebre ejemplo de los mangos puesto por Nâgasena, los términos "acciones" y "karma" se usan como sinónimos[4]. Según las acciones sean buenas o malas, se habla de "bueno o mal karma"[5].

Pero el acto interior, aunque realizado en un momento, queda siempre en alguna manera en el que lo ha hecho. También el budismo conserva la idea del pecado, como acompañando al pecador. La invocación a *Buda Amita*, libera de los pecados que envuelven al pecador (culpable de muchos crímenes) de nacimientos y muertes durante millones de kalpas[6]. En qué manera perdura la acción transitoria de la voluntad en el individuo, es explicado diversamente: problema metafísico difícil, como veremos más adelante.

[2] "Qui est-ce que l'acte? C'est la volition et ce qu'est produit par la volition". AK, IV, vol. III, p. 1

[3] AN, ed. Devamitta Thera (Colombo, 1929), p. 590. Citado por W. Rahula, *L'enseignement du B. Seuil*, París, 1961, p. 44.

[4] M., II, 2, 6.

[5] M., II, 1, 1, y II, 2, 6.

[6] *Amitayur*, II, 30. El budismo tiene la noción de pecado y de pecador, como las demás religiones, aunque no las refiere a un Dios personal. Es la culpa pendiente por la mala acción que recibirá oportunamente su pena, a veces, en esta vida. Recuérdese que hay "cinco pecados" que, para los budistas, ya reciben castigo en esta vida. KV, VII, 3, 9.

Vinâya Texts, III; S. B. E., XX. En la ética religiosa védica el karma es considerado como "une sorte de réalité, une substance force, dit Mr RENOU, une sorte d'«habitus» né de l'acte, qui sera la semence d'où naîtra la sanction" E. GAUTHIER, *La pensée hindou*. Seuil, París, 1960, p. 29.

Finalmente, con menos propiedad se aplica todavía el concepto de "karma" al efecto o al fruto que la acción buena o mala produce[7].

La acción externa, para algunas sectas como el Jainismo, es en sí buena o mala y, por consiguiente, es también karma. Pero para los budistas el valor está exclusivamente en el acto voluntario y por ello éste solo es karma. De este significado ordinario, que abarca toda acción o actividad, ha surgido una concepción a la vez metafísica y moral, que se conoce como *ley del acto o ley del Karma*, o simplemente *Karma*.

b) Ley metafísica.

Para el budismo la "ley del Acto" es, ante todo, una ley de *orden metafísico*. Se trata de una necesidad intrínseca, esencial o metafísica de todo acto, de producir el efecto correspondiente a su propia calidad buena o mala, o de cosechar, por así decirlo, el fruto de lo que ha sembrado. "Todo acto produce su fruto", con una necesidad implacable que nada puede frustrar, porque está en la esencia misma de las cosas. Para los budistas, así como para los hindúes, la ley del acto es la ley del fruto.

c) Ley moral.

En el *orden moral*, la ley del acto significa que todas las acciones humanas deben tener su adecuada retribución. Se trata de la exigencia de la ley moral de premiar las buenas acciones o castigar las malas. El karma es, por tanto, una especie de cualidad moral, anexa esencialmente a la acción, por la cual ésta debe necesariamente recibir su retribución buena o mala, según el carácter de la acción misma. En este sentido, "toda acción tiene su karma", el cual exige la retribución adecuada de ella. De ahí que el karma se llame

[7] Ya en los Upanishads se llama *Karma*, no sólo el acto que pasa, sino también "les conséquences de l'acte". E. GAUTHIER, ibíd. Sin embargo, W. RAHULA insiste en que "dans la terminologie bouddhist, *karma*, ne signifie jamais ses effets; les effets du *karma* sont appelés «fruits», ou «résultats»" (ob. cit., p. 55).

a su vez la "ley de retribución de las acciones humanas" o de la sanción moral de ellas.

d) Ley cósmica.

Finalmente, de esta concepción de la ley del karma, como ley esencial que afecta "individualmente" a cada uno de los hombres y a cada una de las acciones, ha surgido un nuevo concepto del karma como "Ley universal", o "Karma universal". Ésta viene a ser una especie de ley cósmica que establece el orden de todos los acontecimientos en el universo. Como veremos más adelante, el budismo distingue el karma individual y el karma universal o colectivo.

2. Karma hindú y karma budista.

a) La herencia hindú.

La creencia en el karma la recibió *Buda* del hinduísmo de su tiempo. El karma era para el hinduísmo un dogma central. En el sentido en que acabamos de describirlo, es decir, como una ley del acto, por la cual éste produce el fruto correspondiente de retribución o de sanción de una manera inevitable, se encuentra ya en los Upanishads[8].

Estos textos y creencias estaban perfectamente elaborados en tiempo de *Buda*. Él recogió la tradición, tal como entonces había cristalizado entre los hindúes. Posteriormente, tanto las escuelas hindúes como las budistas elaboraron sutiles interpretaciones de la teoría del karma y desarrollaron complicados cálculos sobre la retribución correspondiente a cada acto[9].

[8] *Brihadâranyaka*. También en el *Chandogya*, a propósito de la trasmigración: "Aquellos que tienen una conducta satisfactoria tienen la perspectiva de lograr un nacimiento satisfactorio, como Brahman, Kshatriya o Vaishya. Los que por el contrario, se han manejado por una mala conducta tienen la perspectiva de un nacimiento manchado, como perro, cerdo o candala" (sin casta), 5. Sec. X, n. 7. Trad. de E. Sénart. Ed. "Les Belles Lettres", Paris. Citado por F. GAUTHIER, ob. cit., p. 140. La Bhagavadgîtâ nos habla de "las ataduras del karma" (II, 39) y de "la reencarnación como resultado del karma" (II, 43).

[9] Como las acciones buenas compensan el mal karma de las malas, a la muerte en cada existencia queda un saldo variable según hayan sido más las bue-

Hay, sin embargo, en muchos aspectos un paralelismo entre el karma hindú y el budista. En uno y otro se considera fijo el nexo entre ciertos bienes o cualidades materiales e intelectuales y ciertos actos. Está llena de ejemplos la tradición budista. Así, la reina Malika había hecho una vez a *Buda* la siguiente pregunta: ¿Cuál es la razón por la cual una mujer es fea, pobre y de baja clase social? ¿Por qué otra es fea, pero rica y de alta clase social? ¿Por qué otra es hermosa, pero pobre y de baja clase social? Y, en fin, ¿por qué otra es hermosa, rica y de alta clase social? *Buda* le contesta, en síntesis: "La que ha tenido mal carácter, irascible y violento, renace fea; la que no ha dado limosna a los monjes, ni les ha ayudado, renace pobre; y la que ha sido envidiosa del bien de los demás renace en baja condición social. La que ha tenido alguna de las virtudes opuestas a aquellos defectos, nace respectivamente hermosa, rica o en alta clase social, y la que ha tenido las tres virtudes juntas, renace con todas las ventajas: hermosa, rica y de alta clase social". A juzgar por la reacción de la reina Malika, no debía ser ella muy hermosa, pues se deduce que en una existencia anterior debió tener mal carácter, irascible y violento, pero practicó las otras dos virtudes que la hicieron nacer rica, y en alto puesto social[10].

La acción (*karma*) era en el hinduísmo uno de los medios de salvación. Se distinguían tres métodos de salvación: *karma-mârga* (por la acción); *jñâna-mârga* (por la contemplación); *bhakti-mârga* (por la devoción). La acción principal del karma-marga era el sacrificio ritual. La *Bhagavadgîtâ* interpreta el *karma-yoga*, correspondiente al *karma-marga*, en un sentido muy afín al budismo"[11].

b) El karma budista sin Dios.

Tal vez la característica más propia que *Buda* imprimió a la teoría del karma consistió en sustituír por completo la

---

nas o las malas. Este saldo resultante es el "karma acumulado", que pasa a la nueva existencia. Véase L. RENOU, *L'Hindouisme*, p. 57.

[10] AN, IV, 197. Cfr. la traducción inglesa de Warren, *Buddhism in translations*, ps. 228-231.

[11] Ver R. L. TURNER, *Karma-mârga*, en Hastings, VII, 676-678.

idea de un Dios remunerador de las acciones buenas y malas por una justicia inmanente de los actos mismos. Es decir, la idea de Dios, de Providencia y de retribución providencial, que con frecuencia en el hinduísmo aparecen cuidando del orden moral y dando el premio por las buenas obras y el castigo por las malas, han sido sustituídas por la relación necesaria entre el acto y su efecto o su fruto[12]. En el budismo la ley del karma no tiene una conexión con Dios, sino que existe un mecanismo esencial entre el acto y su fruto. Ésta es una teoría metafísica del karma que venía muy bien a reforzar la idea central moral de *Buda*, es decir, la necesidad de obrar rectamente. Por un determinismo, al que ninguna acción y ningún hombre puede escapar, la acción buena produce un fruto bueno y la acción mala un fruto malo. El orden moral se establece así, en el budismo, sin ninguna relación exterior a un Dios que imponga la obligación y que sea el motivo último del obrar moralmente[13].

[12] Dentro del hinduísmo encontramos un recurso al Dios personal y legislador como fundamento de la moralidad en Râmânuja, para quien el acto malo es una ofensa a Dios y, por tanto, Dios ha de dispensar la justicia correspondiente. Es interesante el pasaje porque, además, muestra la concepción que tenía Râmânuja del "sí", es decir, del yo individual humano y de su relación con Dios: "La Suprema Persona Divina cuyos deseos son total y eternamente cumplidos, se dedicó a un juego en relación con su poder y grandeza, ha determinado que debería haber naturalmente dos clases de obras, tales y tales obras son buenas y tales y tales son malas; ha dotado a todas las almas individuales de cuerpos y de órganos sensitivos, que las hacen capaces de realizar tales obras y de poder regir su cuerpo y sus órganos; ella misma ha entrado entonces en las almas, para ser su Sí-mismo íntimo, así ella habita en ellas, gobernándolas como un principio animador y consolador".

"Por su parte, las almas, dotadas de todas las potencias que les han sido conferidas por el Señor, del cuerpo y de los órganos sensitivos de que Él las ha provisto, y constituyendo las moradas donde Él habita, se aplican, por sí mismas y según sus propios deseos, a practicar las obras que son buenas o que son malas" (C. *Ri-Bhasya*, II, 2, 3.) Citado por JOHANNS, *Vers le Christ par le Vedânta*, ps. 83-84.

[13] Es cierto que en el hinduísmo es Ishvara el que preside el orden moral y cuida de la retribución de las acciones. Pero también tiene un fondo de necesidad óntico, una "rétribution quasi mécanique" que exonera a Dios de intervenir. E. GAUTHIER, ob. cit., p. 30. He aquí cómo expone esta doble tendencia dentro del hinduísmo otro autor.

"La teoría del acto, según *Buda*, como hemos visto, prescinde, en la explicación del fruto necesariamente producido por el acto, de una relación a Dios, como fuente de justicia. Esto era una consecuencia de la actitud prescindente de Dios, adoptada por *Buda*. Pero en ello no hay tampoco una innovación respecto

c) Ley metafísica absolutamente universal.

Otra diferencia entre la concepción budista y la concepción hindú del karma consiste en que, según el hinduísmo, la ley de la acción alcanza principalmente a los hombres como tales; Dios y los dioses están libres del karma. En el budismo, todos los seres vivientes, sean hombres, dioses o demonios, están sujetos a la misma ley. Y pueden dejar su propia esfera y descender a una esfera inferior en virtud de la ley del karma si no obran correctamente. *Buda* ha hecho, por tanto, de la ley de la acción una ley metafísica absolutamente universal, inmanente a la acción misma, a toda acción[14]. Más aún, no sólo el acto es por sí mismo el que determina el orden moral y explica los bienes y males que cada ser viviente sufre en cada existencia, sino que, según el budismo filosófico, también el mundo material con su variedad de fenómenos y su devenir temporal es producido por el acto. La remuneración de los actos exige y determina las condiciones apropiadas del cosmos material, para premiar o castigar a los autores. Así queda excluído el Creador personal del gobierno del mundo material. El "acto" lo explica todo, él es la causa de la variedad del mundo.

Vasubhandu ha sistematizado esta cosmogonía dirigida por el acto mismo. Distingue dos órdenes: el de los "seres vivientes" (sattvaloka) y el del mundo-receptáculo (bhâjanaloka) o seres materiales. Se pregunta, ¿quién ha creado esta variedad de seres? Y responde: "No es Dios quien los

---

del hinduísmo. Dentro del hinduísmo también recurrieron a esta explicación las escuelas, que, en una forma o en otra, no admitían un Dios personal y que, por tanto, podían llamarse ateas y semi-ateas, como son la escuela del Advaita, del Yoga, y del Nyâya-Vaisheshika. Estas escuelas recurrían a la teoría de la *adrista o aturda*. Según ésta aunque el acto haya dejado de existir, permanece todavía como una semilla, como una potencialidad en el interior del "organismo mental" y florece oportunamente cuando se dan las condiciones para ello. Estas escuelas no necesitan, por tanto, recurrir a la existencia de Dios como Legislador Supremo (Ishvara), sino que la teoría de la *aturda* implicaba ya la producción del fruto correspondiente a cada acto una vez se dieran las circunstancias".

[14] "Les bouddhistes définissent un système métaphysique, fondé sur l'acte moral, et s'appliquent a montrer qu'on peut se passer d'un dieu démiurge et providentiel". L. de la Vallée-Poussin, *La moral Bouddhique*, París, 1927, p. 13. Ver también p. 166.

ha hecho inteligentemente", sino que "la variedad del mundo ha nacido del acto", y, por supuesto, "de los actos de los seres vivientes"[15]. El hecho de que existan cosas feas y hermosas, desagradables y agradables se debe a la malicia o bondad de las acciones de los vivientes[16].

d) Purificación del concepto hindú de karma.

El budismo, sin embargo, purificó la ley del karma de varias concepciones mitológicas o algo groseras que aparecen en el hinduísmo y en otras teorías. Así, por ejemplo, según los Jainas, los "actos" eran como ciertas realidades materiales, algo así como accidentes físicos, que se adherían al alma y que formaban una especie de costra en ella que se llamaba "materia kármica". La purificación de los actos malos, justamente por su carácter material y de accidentes que manchaban el alma, se lograba preferentemente por el baño y por la liturgia. El budismo estableció una concepción más espiritual y de un mayor fundamento psicológico y moral. El acto no es una realidad extraña, que queda adherida al alma, sino que es simplemente la intención de la voluntad. El acto bueno o malo no es la acción material realizada, por ejemplo, de matar a un hombre o cometer un robo, sino que el acto moral, propiamente, es el acto mismo de la voluntad cuya intención determina la calidad del acto. El budismo en este sentido ha dado la primacía al acto interior de la voluntad en cuanto tal, el cual sigue teniendo en sí la virtud kármica y por sí solo exige la retribución o el castigo, es decir, el fruto correspondiente[17].

[15] AK, IV, 1ª.

[16] He aquí cómo concibe Vasubandhu el proceso: "La variedad del mundo nace de los actos de los seres vivientes. Pero en esta hipótesis ¿cómo se explica que los actos produzcan al mismo tiempo por una parte cosas agradables (*ramya*), como azafrán, sándalo, etc y, por otra parte, cuerpos (*âshraya*) de cualidades totalmente contrarias?

"Los actos de los seres, cuya conducta está mezclada de actos buenos y malos (*vyâmisrakarin*) producen cuerpos parecidos a los abscesos y cuya impureza corre por las nueve partes; y, para servir de remedio a estos cuerpos, objetos de placer (*bhoga*), agradables, colores y figuras, olores, gustos y perceptibles por el tacto. Pero los dioses sólo han hecho actos buenos sus cuerpos y sus objetos de placer son igualmente agradables". AK, IV, 1ª

[17] Ver W. RAHULA, ob. cit., ps. 44 y 54-55

3. ¿Cuándo produce cada acto su fruto?

No hay tiempo determinado. Ello viene cuando las circunstancias son favorables. Así, puede darse en un futuro inmediato o puede a veces tardar miles y millones de años en futuras existencias. Hay ciertos pecados a los cuales, por su especial gravedad, les atribuían un castigo inmediato en esta vida. Los budistas enumeran *cinco* que producen su fruto inmediato: matar al padre o a la madre; matar un futuro *Buda*; matar uno que está en camino de la santidad (Arhat); robar los bienes de la comunidad budista; destruír una stûpa o un monumento religioso. Estos pecados serían castigados inmediatamente en esta vida. Al maligno Devadatta, que había intentado matar a *Buda*, éste lo trata de loco por el gran demérito que había acumulado contra sí mismo. Y a los monjes les dijo: "Ésta es la primera vez que el Devadatta ha echado sobre sí mismo un karma que producirá su efecto en el futuro inmediato", es decir, como aclara Rhys Davids, "producirá su efecto no en la próxima existencia, como sucede con los demás karmas, sino inmediatamente en la vida presente"[18]. La referencia a estos "cinco pecados", que producen su fruto en este mundo, aparece frecuentemente en toda la literatura budista. El rey Milinda pregunta a Nâgasena, a propósito del sujeto de los actos, "¿Quién comete alguno de los «cinco pecados» que producen su fruto amargo en esta vida?"[19].

Sin embargo, la mayoría de los pecados o, mejor dicho, de las acciones, producen su efecto, según el común sentir budista, inspirado aquí en el hinduísmo, no en esta vida, sino en otras futuras. La impresión de que no se alcanza en esta vida la justicia por las acciones que se cometen, lleva necesariamente a trasladar la sanción definitiva de las acciones humanas fuera de esta existencia. El budismo, como el hinduísmo, no admiten una existencia definitiva después de la muerte, y por ello han de recurrir necesariamente a la trasmigración.

[18] KV, III, 3, 9
[19] M, II, 1, 25

Sin embargo, el karma no se cumple sólo en las trasmigraciones hechas por futuras existencias en este mundo. Tanto el bueno como el mal karma pueden recibir también su retribución correspondiente total o parcial en otros mundos. Los budistas han recibido de los hindúes la creencia en otros mundos después de la muerte: el infierno, el cielo (con diversos reinos celestiales), y el mundo de las almas en pena o espectros, que vagan esperando una nueva encarnación. Según una antigua y común tradición budista[20] serían cinco los reinos de la existencia: el infierno, el reino animal, el mundo de las almas en pena, el mundo del hombre, y el cielo o mundo de los dioses. En todos ellos se cumple el karma de acuerdo con las malas o buenas obras. Hay malas obras que merecen tormentos primero en el infierno y luego tienen su sanción también en una existencia terrestre. Las buenas obras, a su vez, pueden tener su premio de placer en el cielo entre los dioses y sus ventajas materiales y espirituales en la nueva existencia terrestre.

El karma actúa en ese quíntuple reino de existencia, según leyes precisas de tiempo y de calidad en la retribución.

Pero, además de esos cinco reinos de existencias, está el Nirvâna. En él se entra por la liberación del karma, es decir, cuando éste (provenga de acciones malas o buenas) se ha anulado totalmente, se ha extinguido. ¿Cómo es ello posible?

En una de sus exhortaciones *Buda* distingue tres clases de acciones en relación con el fruto que ellas producen. Las acciones buenas, las acciones malas y las que no son ni buenas ni malas. El que muere teniendo en su karma solamente buenas acciones renace en un mundo de placer con los dioses. El que muere con un karma de sólo acciones malas, renace en el mundo de tormentos que es el infierno. El que muere con un karma en el cual hay a la vez accio-

[20] "Hay cinco reinos, el infierno, el reino animal, el reino de los espectros (o almas en pena), el mundo del hombre y el de los dioses. Yo (*Buda*) conozco estos cinco reinos y el camino que lleva a ellos después de la muerte. También conozco el Nirvâna y el camino que lleva al Nirvâna [...] " MN 12. Traducción alemana de K. Schmidt, *Worte des Erwachten*, ps. 106-109.

nes buenas y malas, vuelve a renacer en este mundo donde se mezclan el placer y el dolor. El que no ha hecho acciones ni buenas ni malas alcanza la liberación perfecta, porque se ha liberado totalmente del karma[21]. Pero todo karma, cuando se produce, es de un efecto infalible, sea en este mundo, sea en el otro, sea en futuras existencias. Como veremos luego, esto no consiste en no obrar, sino en que aún las buenas acciones se realicen sin el apego a la existencia y sin mancha de codicia, odio e ignorancia. Entonces son acciones sin karma o de "karma estéril".

B) PROBLEMAS DEL KARMA

1. El origen del karma.

a) Aspecto fatalista.

Lo que no aparece suficientemente aclarado, ni en el hinduísmo ni en el budismo, es el origen del karma.

El budismo toma más bien al hombre en su situación actual, como proveniente de anteriores existencias y arrastrando el karma de ellas. Recibe, en consecuencia, una carga, que a veces es pesada y de la cual él, por lo menos en su existencia actual, no ha tenido ninguna culpa. Pero, ¿cuál fue la primera acción pecaminosa que desencadenó el mal karma? ¿Cómo fue posible que tal acción se realizase, si el alma es de suyo pura? Y, si el alma no es buena, sino mala, ¿qué puede hacer él para evitar efectivamente el karma? La explicación originaria del karma queda así envuelta en un misterio, que hay que tomar como un simple hecho.

Esto da la impresión inevitable de que en el budismo hay cierto fatalismo del cual el hombre no puede escaparse. Evidentemente, el hombre se encuentra dentro de un mecanismo que actúa infaliblemente, en el cual la conexión

[21] AN, II, 231-232. Este texto debe explicarse por el de las condiciones para que la acción no produzca karma. AN, III, 33.

entre el acto y el fruto es inevitable, pero los actos de que yo tengo que dar cuenta no son los actos "míos", sino los actos de existencias anteriores, que yo no he cometido y cuyo efecto no puedo evitar.

Esto es una consecuencia también del ateísmo o de la no referencia a Dios, que en el budismo se supone para explicar la sanción de las acciones humanas. Cada acto produce su efecto bueno o malo, independientemente de Dios, lo que todavía aumenta el determinismo inexcusable. Si se admite a Dios, un acto malo puede ser compensado y su fruto puede ser detenido por el arrepentimiento y por una referencia a Dios. Pero si no se admite la existencia de Dios, el efecto de las malas acciones necesariamente se produce y no hay nada que pueda evitarlo. Como, por lo demás, yo me encuentro en una existencia trayendo el efecto de las acciones de otras existencias anteriores, resulta que necesariamente tengo que cargar con el fruto de los actos de los que, propiamente hablando, mi yo de ahora no es responsable. El fatalismo es, pues, una de las resultantes de no hallarse bien determinado el origen del karma.

b) La ignorancia (avidyâ) y el origen del karma.

La explicación más clásica entre los budistas es que el karma tiene su origen en la ignorancia (*avidyâ*). La ignorancia es la que desencadena el proceso: es el primero de los eslabones de la cadena que lleva a los seres al dolor y a la trasmigración. En la célebre "cadena de doce eslabones"[22]

[22] La "cadena de la causación" llamada también ley del "Origen dependiente" puede verse en DN, ed Grimblot's, p. 245[1] (Trad. por H. C. WARREN, *Buddhism in Translations*, ps. 202-208).

Los primeros chinos taoístas convertidos al budismo siguen todavía conservando la idea de un alma individual, que permanece después de la muerte en cielos o infierno y que luego vuelve a reencarnarse como "Mou-Tzu" (siglo II d C.) y "Cheng-Too-Tzu" (364-427 d. C.).

El *karma* es interpretado en el sentido clásico hindú, dando especial importancia al aspecto moral, es decir, las acciones buenas o malas deciden el hecho de las reencarnaciones (ps. 316-325). Pero ya el emperador Wu (siglo VI d C.) se acerca a la actitud estricta del budismo filosófico —especialmente del Zen— que pone como raíz del karma y de las reencarnaciones la ignorancia (*avidyâ*), y se resta valor a la bondad o malicia moral en sí (ps. 327-328). Alfonso VERDÚ, S

con que se explica el proceso causal, llamada también "cadena causal", el primero es la ignorancia. B. L. Suzuki ha sintetizado la explicación de uno de los autores más clásicos del budismo Mahâyâna sobre el origen del karma: "Siendo ignorantes en nuestra vida anterior respecto del significado de nuestra existencia, dejamos en libertad nuestros deseos y actuamos desenfrenadamente. Debido a este karma, estamos destinados en la vida presente a estar dotados de conciencia (*Vijñâna*), nombre-y-forma (Nâmarûpa). Los seis órganos de los sentidos (Sadyatana) y la sensación (Vedâna). Por el ejercicio de estas facultades nosotros ahora deseamos, ansiamos y nos apegamos a las existencias ilusorias que carecen, por cierto, de realidad última. Como consecuencia de este "deseo de vida" acumulamos y elaboramos potencialmente el karma que nos llevará a la nueva psicosis del nacimiento y de la muerte"[23]. Sin embargo, como adivinan los lectores, surge de inmediato el interrogante: pero, ¿de dónde nació la ignorancia misma, en nuestras existencias anteriores? ¿Cómo pudo brotar nuestra "primera" ignorancia? En realidad se apela a una especie de "pecado original". Ashvaghosha nos da una explicación metafísica del origen primero de la ignorancia y, por lo tanto, también del karma. La realidad originaria de todos los seres es la Realidad Absoluta, que en sí es totalmente indiferenciada, que es la Mente Única, en la que no hay dualidad. La dualidad es el origen del nacimiento y de la muerte, es el origen de la diferenciación en los seres, es el origen del dolor. La dualidad es la ignorancia misma. Pero, ¿cuál es el origen de la dualidad? Ashvaghosha nos dice que ella se debe a nuestra "conciencia-karma" que es la ignorancia misma, por la cual las cosas se nos presentan bajo el aspecto de nacimiento y de muerte. Pero, ¿cómo surge la conciencia-karma? "Todas las cosas, dice Ashvaghosha, pertenecen

---

I, *El problema de la inmortalidad del alma según el budismo primitivo en China.* "Razón y Fe", Madrid, 17 (1961), 311-330. Se basa en los textos reproducidos por Walter Liebenthal, *The Immortality of the Soul in Chinese Thought.* "Monumenta Nipponica", Tokyo, VIII (1952), ps. 341 y ss.

[23] Ob. cit., p. 65

primariamente a la Mente sola, en la cual no hay despertar de pensamientos. Pero la mentalización se mueve de algún modo en una dirección errónea y se produce así la aparición de pensamientos por los cuales el mundo es percibido en toda su multiplicidad: así hablamos de ignorancia. Cuando la mente se mantiene en sí y consigo misma y no hay aparición (de pensamientos) es la gran luz del Prajñâ. Cuando en la mente hay aparición de percepciones, algunas cosas son percibidas mientras que otras no son percibidas, pero la Mente, en sí misma, permanece fuera de la percepción y por esto ilumina universalmente el mundo. Cuando la Mente se mueve, su conocimiento deja de ser cierto, pues se desvía de sí mismo, no es entonces eterno, bienaventurado, investigador de sí mismo, ni libre de contaminación; en consecuencia, arde, sufre dolor, se hace objeto de decadencia y cambio, deja de ser libre y habrá toda clase de errores y contaminaciones [. . .]. Así, cuando la Mente se agita y percibe las cosas frente a ella como objetos de pensamiento, descubrirá que algo le falta. Justamente porque no se agitan pensamientos en la mente única, es el repositorio de innumerables virtudes, puras y meritorias, y porque así es autocontenida y sin deseos, es llamada la matriz de la Tathâgatidad, es decir, el Dharmakâya"[24].

Este párrafo es de extraordinario interés metafísico, porque muestra la esencial condición del Absoluto (Mente, Talidad), cuando es considerado en sí mismo, es decir, la unidad, la no dualidad y la inmutabilidad. Lo que no aparece aclarado, es cómo de la unidad y de la inmutabilidad propia de la Mente Única pueda surgir "nuestra conciencia-karma", es decir, pueda surgir la dualidad, la que es

[24] Referencia de B. L. SUZUKI, ob. cit., p. 5. En el *Digha-Nikâya* se da a entender cómo la impermanencia del samsâra proviene de una especie de pecado original que desencadenó todo el proceso y se aclara en forma simbólica. En el principio existía una especie de caos, en el cual no había aparecido todavía la diferenciación de la humanidad. La tierra aparecía con una sobre haz, como cubierta de una capa de leche cuajada, y los seres que antes habían sido golosos quisieron probar el sabor de este mundo. Ellos comieron de esta capa externa terrestre e inmediatamente sus cuerpos perdieron la luminosidad y se hicieron densos y el mundo apareció tal como ahora es (DN, III, 84-85)

equivalente de ignorancia, error y contaminación. El origen del karma queda, de este modo, en una penumbra misteriosa. Es difícil evitar la impresión determinista y fatalista en la Mente misma. La conciencia-karma que nosotros arrastramos, parece nacer fatalmente de la Mente Única, porque esa Mente Única se siente de "algún modo en una dirección errónea"[25], es decir, en la dirección de la ignorancia que desencadena todo el proceso del karma.

Más explícitamente todavía que *Ashvaghosha*, nos aclara *Asanga*, que el origen del karma está en la Mente Única; y, consecuentemente, que el verdadero origen de todo el mundo fenomenal, material y espiritual, no es el karma, ni los actos sino el fondo mismo de la Mente, la Âtalaya o "Mente-Receptáculo", que inicia desde su seno todo el proceso del origen dependiente. "Esto explica el mundo, la primera producción en dependencia: no es otro el origen de las cosas, ni la naturaleza de éstas, ni los actos anteriores, ni la metamorfosis de un creador, ni el Yo, ni es la falta de causa, o condición". A continuación compara a los que dan cualquiera de estas explicaciones del origen del mundo, con el grupo de ciegos, cada uno de los cuales tocaba una sola parte del elefante y luego imaginaba que el elefante era sólo eso[26]. El origen último y universal está por tanto en la naturaleza misma de la Mente Única. Pero todo ello parece reforzar el determinismo intrínseco del karma y del samsâra.

c) Determinismo y libertad en el karma.

Sin embargo, una mirada de conjunto a la ley del karma, muestra que la concepción budista no es plenamente determinista y fatalista. El budismo tiene como ideal la liberación y nos lo muestra siempre como posible. Nos exhorta a trabajar por la liberación y nos dice que la responsabilidad individual es decisiva en este aspecto. Ello equivale a decirnos que nuestras ataduras por karmas anteriores no

[25] L. Rénou, ob. cit., p. 56.

[26] Asanga, *La Somme du Grand Véhicule* (Mahâyânasamgraha), par E. Lamotte. Biblioth. Muséon, Louvain, 1938, C.I., n. 20, V, II, ps. 37-38

nos llevan fatalmente a nuevas ataduras, sino que podemos nosotros trabajar por destruírlas. Más aún, no sólo puede mejorarse el karma, sino que puede acelerarse la liberación y llegarse a obtenerla en cualquier momento. Es cierto que los budistas hablan a veces de miles de existencias, lo que parece quitar una "perspectiva humana" de liberación. Pues la atadura al karma se proyecta casi en un tiempo infinito para la psicología humana. Sin embargo, las historias budistas están llenas de casos de liberación definitiva y esta liberación se pone siempre como una "posibilidad inmediata" para todos los hombres. En consecuencia, no podemos decir que el karma sea un simple determinismo y fatalismo, sino que es una "mezcla de fatalismo y de libertad". El hombre recibe el saldo de existencias anteriores fatalmente, pero está en condiciones de liberarse del karma acumulado y acelerar el momento de la liberación total[27].

Los budistas contemporáneos admiten la existencia de la ley del karma y que sus efectos pueden sentirse en existencias posteriores después de centenares de años de cometido el acto. Sin embargo, insisten en que la ley, como tal, no tiene, según el auténtico budismo, un sentido fatalista. Así, en el reportaje a eminentes budistas japoneses contemporáneos, N. Kuvota dice, admitiendo la realidad del karma,

[27] Sin embargo, en la práctica resulta muy difícil neutralizar el karma y evitar su fruto. La mentalidad budista al respecto aparece en el célebre caso del discípulo de *Buda* Moggallana. La santidad y los poderes sobrenaturales de Moggallana fueron proclamados por el mismo *Buda*: "Oh Sacerdotes, el jefe de mis discípulos, que posee poderes mágicos, es el Gran Moggallana" (AN, I, 14. 1). Ahora bien, antes de pasar al Nirvâna, este gran santo budista fue muerto ignominiosamente por unos bandoleros, por instigación de otros monjes envidiosos. Los discípulos de *Buda* se extrañaron de que tan gran santo tuviese tan vergonzosa muerte, indigna de él. El Maestro lo advirtió y les dijo: "La muerte de Moggallana el Grande no corresponde a su existencia presente, sino que está en relación con su karma de una existencia anterior". Les contó entonces que miles de años antes Moggallana fue un joven que mató de la misma manera a sus propios padres, y terminó diciendo: "El fruto de esta sola acción de Moggallana fue el tormento en el infierno por centenares de miles de años y la muerte a manos de criminales en cien existencias, como correspondía a la naturaleza de este crimen. La muerte de Moggallana es, por tanto, lo que merecía este karma". Del *Dhammapada* y Del Comentario de *Buddhaghosha*, al *Dhammapada*; estrofa 137. Trad. al inglés en *Buddhism in Translations*, H. C. WARREN, ps. 222-226.

incluso de existencias anteriores: "Como natural consecuencia de las obras de uno, esto es, de los problemas de la causa y del efecto del karma y de la retribución, yo creo que algunos efectos de las acciones son inmediatos y otros no se sienten sino después de centenares de años. De esta manera la curva de la línea de la causa y el efecto es realmente complicada"[28]. En cuanto al fatalismo, en cambio, coinciden en excluírlo de un auténtico concepto de la ley del karma. Así, por ejemplo, J. Masutani dice que problemas como de la felicidad o la desgracia, con respecto a la ley del karma, "surgen por una mala inteligencia general de la ley del karma en el budismo. El sentido propio del karma no puede ser alcanzado por una mera consideración del pasado de uno. Situar el karma o proyectar el karma en el pasado produce una actitud pasiva, que resulta de la teoría de la predeterminación. El budismo es muy diferente de esto. Sakyamuni *Buda* miró el karma como un principio que está formando el futuro. Éste estaba frente a él. En la historia del budismo, como puede comprobarse por las expresiones "karma acumulado" o "karma pecador", la idea ha sido expresada más bien en el sentido de que el karma es, ante todo, el pasado, lo cual es incorrecto. Interpretar el karma en un sentido fatalista no es la actitud original budista[29]. Como se ve, hay en el karma algo que fácilmente inclina, esencialmente, a las masas a interpretarlo en sentido *fatalista*. Sin embargo, creemos que es correcta la interpretación que *mitiga* el fatalismo kármico. Justamente el hecho de que se estimula al individuo a liberarse por sí mismo del karma, parece poner en sus manos su propio destino, lo que es contrario al fatalismo. Así lo explica Hîriyânna: El fatalismo contiene la idea de que uno ha nacido en un estado predeterminado del cual nunca puede escapar. El concepto de karma, por el contrario, significa que el futuro de uno está determinado por uno mismo[30].

[28] *Living Buddhism in Japan*, Tokyo. 1959, p. 11.
[29] Ibíd., ps. 11-12.
[30] *Outlines of Indian Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1958, ps. 136 y 153

En síntesis, pues, el karma es una *mezcla de fatalismo y de libertad.* Es fatalista en cuanto que uno recibe un pasado del cual él no tiene ninguna parte y no elige las condiciones de su karma ni de su nacimiento, ni de su situación. Pero deja un escape a la libertad en cuanto, absolutamente hablando, aunque de hecho con dificultad casi insuperable, está en manos de cada uno el mejorar su condición futura e incluso la total liberación[31].

2. El karma y la no-acción.

Con frecuencia, también, la teoría del *karma* ha conducido a otro peligro, secuela de la concepción fatalista del karma, pero debido a la especial fundamentación metafísica de la teoría, tanto entre los hinduístas como especialmente entre los budistas. Se trata del peligro de la "no-acción".

a) La acción como mal metafísico.

La semilla de la teoría de la no-acción está ya en las enseñanzas personales de *Buda*. Entre las cuatro verdades fundamentales de *Buda*, las dos primeras se refieren propiamente a la causa del karma en sí mismo, es decir, el hecho del dolor y el origen del dolor está en el deseo, el cual surge de la ignorancia que nos hace desear esta vida de nacimiento y muerte. En consecuencia, la tercera verdad que viene a ser el principio de liberación del karma, es la de "suprimir el deseo". La ley de supresión del deseo, comenzando por el deseo de la existencia misma, parece llevar

[31] Recordemos que algunas sectas, y especialmente el Amidismo, facilitan la liberación con el perdón de todos los karmas acumulados —por horrendos que sean los hechos cometidos— "por la sola invocación de *Buda* Amida" "Por la fuerza (del mérito) de repetir el nombre de *Buda*, él (el moribundo) en cada repetición expiará los pecados que lo envuelven en nacimientos y muertes por ochenta millones de Kalpas". Amitâyur-Dhyâna-Sûtra, II, 30. Naturalmente es difícil compaginar esto con la ortodoxia de la ley metafísica del karma. Pero todo el budismo mahâyâna ha creído en el poder de los méritos de *Buda* para perdonar las faltas acumuladas y alcanzar la iluminación, con lo cual se han aproximado a una concepción teológica de la moral y de la retribución.

lógicamente a una inacción, a una total inmovilidad. Hemos visto que, siguiendo la línea lógica de estos principios, Vasubandhu nos muestra que el origen de nuestra conciencia-karma está en la actividad de la mente. "Cuando la mente se mueve, su conocimiento deja de ser cierto, pues se desvía de sí mismo". En consecuencia, para liberarse del karma y de sus efectos, hay que tratar de llegar a una "inmovilidad de la mente".

También, en un texto antes citado, hemos visto que tanto las acciones buenas como las acciones malas producen nuevas existencias, es decir, poseen su karma. Asimismo, que las acciones recomendadas fueron propiamente aquellas que no son ni buenas ni malas, es decir, la no-acción. Justamente, en el no tener ni acciones buenas ni malas está "la liberación perfecta". Esto parece ser una incitación manifiesta a retener todo deseo, y toda actividad, es decir, a la no-acción[32]. El *Dhammapada* invita al dominio de sí, que significa la inhibición total de la mente y, sobre todo, de la voluntad. Así, nos dice: "Aquel que deja de lado lo que gusta y lo que disgusta, queda totalmente indiferente y está libre de las bases del devenir. . ."[33]. Las bases del devenir (*upâdhi*) incluyen, según el comentarista, entre otras, la "actividad volitiva o karma"[34]. Esto nos explica el esfuerzo de los ascetas hindúes y budistas por llegar a una perfecta calma interior, que parece confundirse con la inacción total. Es uno de los fundamentos de la interpretación nihilista que se da con frecuencia en el budismo.

Si la acción misma es ya karma, y por definición es así[35], y el ideal budista es acabar con el karma, se sigue que el ideal budista sería "acabar con la acción". Y, comoquiera que la acción propia del karma según los budistas no es la acción exterior corporal, sino la acción de la mente y de la

[32] AN, II, 230-232.

[33] D., 418. Casi todo ese capítulo 26 dedicado a describir el perfecto "Brahman"

[34] *Buddharakkhita*, ibíd., p. 149

[35] "El acto (karma) es la volición y lo que es producido por la volición", AK, IV, p. 21. "Es la volición (Cetana), oh monjes, lo que yo llamo karma" AN Citado por W. Rahula, ob. cit., p. 44.

voluntad, acabar con el karma significa acabar con la actividad de la conciencia y de la voluntad. Sin duda que esta lógica interior del concepto budista de la acción ha inspirado a tantos ascetas, que han tratado de reducir al mínimo la actividad de su vida, no sólo la exterior sino también la interior, buscando detener toda la corriente consciente y reducirse a la inmovilidad interior total. Las largas horas de meditación que el monje budista practica tienen como objeto, no justamente el estimular la actividad interior, sino llegar a trascenderla en una experiencia en la cual no hay propiamente hablando ninguna "actividad" mental. Todo ello, evidentemente, parece en sí ya una práctica de la teoría de la no-acción que ha surgido justamente del concepto del karma. Por eso, ha podido decir L. Renou que la ley del karma "ha conducido prácticamente a muchos indios al deseo de renunciar al acto para evitar sus consecuencias: de aquí la aparición de la técnica de la no-acción, que oscila, según las doctrinas, con concepciones activistas y con el deseo de vivir"[36]. Lo que se dice del hinduísmo puede decirse también del budismo, el cual en este aspecto no ha cambiado sustancialmente el concepto de karma.

b) La nueva interpretación hindú y budista de la acción.

Sin embargo, así como los modernos filósofos hindúes tratan de mostrar que la teoría de la no-acción no es una consecuencia necesaria de la filosofía y religión hindú, de la misma manera los modernos budistas niegan que el budismo sea una teoría o religión de la no-acción.

1) Por de pronto, el ejemplo de *Buda* y de los grandes representantes del budismo es totalmente contrario a la no-acción. El fundador del budismo y los fundadores de las diversas sectas budistas, tanto en la India como en China y en Japón, han sido, en general, hombres de extraordinaria actividad. La vida de *Buda*, en cuanto podemos reconstruír-

[36] Ob. cit., p. 57.

la en sus líneas generales, después de la iluminación, fue medio siglo de continuo movimiento de un lugar a otro, de incesante dedicación y de trabajo en la organización de los monasterios. Trataba continuamente con toda clase de gente y no cesaba un momento en su esfuerzo por difundir su religión. Evidentemente es un tipo de vida totalmente contrario a la no-acción. Exhortaba, sin duda, a renunciar al mundo y a retirarse a la vida monástica, pero ello no anulaba la actividad exterior ni el trato social entre los monjes y mucho menos la actividad interior para obtener la iluminación.

2) También la teoría y la práctica del budismo, tanto el ilustrado como el popular, resultan contrarias a la no-acción. Los budistas señalaban ciertas acciones como malas y éstas eran las que producían el fruto amargo del dolor y de la reencarnación atando al hombre a la ley del karma. O, mejor dicho, mantenían al hombre en la ley del karma en cuanto lo mantenían en el estado de renacimientos, prisionero de la existencia transitoria y dolorosa. Pero al mismo tiempo exhortaban a la realización de las buenas obras porque en ellas veían anexo el mérito y, en consecuencia, la liberación de la existencia dolorosa hasta obtener la liberación final de toda existencia, es decir, de todo karma. Puede aquí responderse que se trata de una contradicción entre la práctica y la teoría por un lado, y aún de una contradicción interna a la teoría misma en cuanto, por una parte, enseña que hay que liberarse de toda acción, pero por otra parte exhorta a realizar acciones buenas y meritorias para liberarse de la ley del karma. Pero, si toda acción es karma, ¿cómo puede anularse el karma acumulando nuevo karma?

Sin embargo, puede salvarse en este punto la contradicción de fondo, ya sea interna a la teoría o entre la teoría y la práctica budista. La ley del karma es una ley de la acción. Nos dice que toda acción produce su fruto, y distingue entre acciones buenas y acciones malas que dan sus frutos respectivos. Las acciones buenas nos van liberando del karma y nos acercan al estado final de perfecta beatitud, el Nirvâna. Las acciones malas, en cambio, retardan nuestro acceso al Nirvâna y nos mantienen atados al penoso proce-

so de trasmigración en las existencias mundanas o supramundanas. El budismo y el hinduísmo han exhortado siempre a realizar las buenas obras como medio de salvación: la limosna. La compasión con el prójimo, el no matar los seres vivientes, la liturgia, la meditación, el abstenerse de toda injusticia, etc. La idea central de estos preceptos es que ellos purifican el alma de sus pecados anteriores, y, por tanto, la van librando del karma pecador y le agregan el karma meritorio que la liberará un día de la trasmigracion[37].

Pero, ¿cómo conciliar estas enseñanzas budistas con la teoría de que la actividad misma de la mente y de la voluntad es un error, una ignorancia y un mal, porque es el origen de nuestra dualidad interior y esta dualidad nos ata necesariamente a la existencia, es decir, es un karma pecador o negativo? ¿Cómo conciliar con esta exhortación a realizar las buenas obras la exhortación a suspender totalmente nuestra actividad mental y volitiva, a acabar con todo deseo, porque toda actividad es ignorada, y de ésta brota el deseo, "del cual nace el estar atados a esta cansadora senda de la trasmigración?"[38].

Ante todo, debemos tener presente que cuando los maestros budistas como Vasubandhu nos hablan de la necesidad de llegar a la "mente unida" (porque la actividad mental es división de la mente, dualidad, y, por tanto, ignorancia de la realidad en sí misma y origen de karma), no exhortan simplemente a una actitud negativa, sino a una actitud positiva. Es decir, no es un simple esfuerzo por paralizar la mente, sino por remontarla a su último principio de unidad y experimentarlo, para lanzar desde él la iluminación hacia la esencia de todas las cosas. Esta actitud no puede calificarse de no-acción, porque implica una acción trascendente, una tensión interior de la cual surge la iluminación de uno mismo, de la esencia de las cosas y del mundo todo. Por eso, a esta actitud de la "mente unida" la llaman los budistas

[37] Especialmente la adoración a *Buda* y la limosna y la ayuda a los monjes son considerados como las obras más meritorias.

[38] MP, 11, 2.

el "perfecto conocimiento", la "sabiduría" o la "perfecta intuición interior". Ella no es un estado negativo, sino un estado positivo de vigilancia de la mente para retroceder a su principio de unidad y, desde allí, poder comprenderse a sí misma y las demás cosas en su esencia.

Pero, ¿cómo interpretar los textos antes citados, que parecen afectar necesariamente hasta las acciones buenas de un karma que ata al hombre a la trasmigración y lo aleja de su último fin, el Nirvâna, y por tanto, supone que toda acción tiene un karma negativo? Tal vez estas afirmaciones se deben al hecho de que fácilmente en todas las acciones humanas, aun en las buenas, se infiltran ciertas deficiencias que, junto con su aspecto bueno, tienen una carga negativa, la cual ha de producir también su fruto y sigue atando al alma a nuevas trasmigraciones. El budismo nos previene en este sentido, contra los tres defectos inherentes a toda acción: la codicia, el odio y la ignorancia. Por causa de ellos, la acción produce su fruto, renace en esta vida o en las otras existencias. En esta forma la cadena de la trasmigración se extiende indefinidamente y el karma sigue agarrado a su autor. Pero *Buda* exhorta precisamente a tratar de realizar las acciones purificadas de estos tres defectos. En tal caso, las acciones "ya no poseen las condiciones del devenir", es decir, esas acciones no producen el karma que ata a la trasmigración. Lo importante es la pureza del esfuerzo mismo, pues hay que dirigirlo hacia la realización de acciones buenas, por una parte, y tan puras en sí mismas, por otra, que no lleven aneja ninguna imperfección a fin de no atar nuevamente a la impermanencia y a ulteriores errores. Hay que tratar de realizar acciones que no lleven en sí ningún "germen" de existencia cambiante y temporal. Así como la semilla, aunque esté guardada por mucho tiempo, si se lanza, luego renace, lo mismo sucede con las acciones que tienen esta capacidad de renacer debido a las imperfecciones anejas a ellas. En cambio, si la semilla ha sido quemada, y ha perdido, por tanto, su vitalidad, ya no germina más. Las acciones buenas, es decir, las que están puras de codicia, de odio y de ignorancia (ignorancia en el sentido metafísi-

co-moral) son como semillas quemadas, que han perdido su poder de germinación para atar al hombre a nuevas existencias, y, en consecuencia, lo acercan al Nirvâna[39].

En este aspecto es notable la coincidencia de la doctrina budista con la que enseña la *Bhagavadgîtâ. Krishna* aconseja a Arjuna, no que desista de la acción, sino que la realice con total desinterés por ella y con renunciamiento de su fruto (*karmaphâlatyagas*)[40]. Todo el capítulo III dedicado al *karma-mârga* tiene el espíritu de una exhortación a la acción, pero con desinterés. "El que sin apego pone sus facultades activas en el camino de la acción, ése es superior". "La acción es mejor que la inacción". "Como el ignorante obra atado a su acción, así el sabio debe obrar también, pero sin atadura alguna, con el deseo de conservar el orden cósmico". "Aquel que ni se alegra, ni odia, ni tiene ansias, ni deseos, que ha renunciado a lo bueno y a lo malo, el tal devoto es muy amado por mí"[41].

Se ha observado que la *Bhagavadgîtâ* ha sido posiblemente influída por el espíritu budista. Ciertamente hay coincidencia, aunque el canto puede encontrar también sus fuentes de inspiración en el hinduísmo ortodoxo.

Sin duda que algunos textos y comentaristas han sostenido la idea de que la acción es pluralidad, imperfección e incompatible con la sabiduría. Pero otros textos exhortan a unir la sabiduría (*jñâna-mârga*) a la acción (*karma-mârga*). Radhakrishnan ha notado que "es incorrecto suponer que el pensamiento hindú se ha esforzado excesivamente por lo inalcanzable y ha sido culpable de indiferencia por los problemas del mundo. No podemos perdernos en la piedad interior, cuando el pobre muere a nuestra puerta, desnudo y hambriento. La *Gitâ* nos pide vivir en el mundo y salvarlo". "Nos recomienda una vida interna de actividad en el mundo, pero con la vida interior anclada en el Espíritu

[39] AN, III, 33. Por eso el que ha alcanzado ya el Nirvâna en esta vida, el santo, aunque desarrolla actividad, no acumula karma. Nótese la similitud de la explicación dada en la Bhagavadgîtâ.

[40] XII, 12.

[41] III, 7, 8 y 25; XII, 17.

eterno. La *Gitâ* es, por tanto, un mandato para la acción"[42].

El budismo aceptó y acentuó este aspecto del hinduísmo y lo integró en su concepción del karma.

En síntesis, todas las *acciones malas* llevan su *karma malo* que producirá el fruto del castigo en el infierno o en existencias posteriores. Las acciones buenas (v.gr., la limosna dada a los monjes o la ayuda a los templos) llevan también su *karma bueno*, que será un premio de mayor felicidad material y espiritual en el cielo o en otras existencias. Pero aún el buen karma no es para el budista el ideal supremo. Porque aún el karma bueno ata al hombre a las futuras existencias y no lo saca del *samsâra*. Por tanto, el ideal es que la acción sea buena y sin karma: para ello debe hacer la obra buena sin apego a sus resultados, libre del deseo mismo de obrar y de existir, desasido, "liberado", de toda atadura del obrar y de sus resultados. Llegar a esa imposibilidad interior respecto de la acción misma, es lo que la libera del karma, es una acción sin karma o con karma estéril. La anulación total del deseo o apego a la acción es la condición para el Nirvâna, no la acumulación de la acción misma.

Pero una apreciación definitiva de la ley del karma, tal como el budismo la entiende, ha de darse en conjunto con la doctrina de la reencarnación, con la cual se halla indisolublemente unida.

[42] *The Bhagavadgîtâ*. Introductory Essay, ps. 67 y 66. Puede verse una exposición sintética de la doctrina hindú, sobre la acción en el párrafo 12. *The way of action: Karma-mârga*, ps. 66 y 75

V. EL SAMSÂRA O LA LEY DE LA REENCARNACIÓN

Otro dogma budista, que se ha trasmitido, invariablemente, hasta nuestros días, es el de la *reencarnación*. Naturalmente el budismo le ha dado su propio sentido, porque su teoría de la negación del alma sustancial permanente le obligaba a dar a la reencarnación un matiz particular. Sin embargo, el dogma, en cuanto tal, ha quedado intacto. Está íntimamente ligado al dogma que acabamos de describir, el karma. Uno y otro son una piedra de toque para poder conocer el concepto budista acerca del yo y llegar a descubrir la última realidad del hombre. Vamos ahora a dar una síntesis del dogma de la reencarnación y luego trataremos de ver la repercusión que uno y otro tienen en la concepción de la última realidad del hombre. Ello proyectará alguna luz para comprender mejor cuál es, según el budismo; el yo ilusorio y cuál el yo real.

A) El DOGMA BUDISTA DEL SAMSÂRA

1. Etimología y significado.

Samsâra es una palabra sánscrita y pâli que literalmente significa "traspaso", "pasaje", "el hecho de pasar de un sitio o estado a otro". De ahí que se la ha utilizado para designar el paso o el tránsito de una existencia a otra, lo que se hace por la muerte y el renacimiento. En castellano la palabra "trasmigración" es la que más literalmente retiene la significación del término sánscrito Samsâra, así por su etimología, como por el significado que el uso le ha dado. Sin embargo, nosotros la hemos evitado, porque no es grata al budismo; ella parece indicar, más explícitamente que ninguna otra, la noción del alma o sujeto individual que "tras-

migra" por diversas existencias, pasando de un cuerpo a otro, y para los sabios budistas el paso de una existencia a otra se hace "sin ningún trasmigrante", "sin nadie o nada que trasmigre"[1]. La expresión favorita de los autores budistas es la de "renacimiento" (*rebirth*, *re-naissance*, *Wiedergeburt*), pero en español no es tan comúnmente usada en ese sentido[2]. Por ello hemos preferido el término "reencarnación". La reencarnación se llama metempsicosis", queriendo significar la trasmigración o el tránsito del alma por las diversas existencias. Sin embargo, es fácil ver que lo que se significa por el término "metempsicosis" debería llamarse más bien "metasomatosis", tránsito de un cuerpo a otro.

2. La herencia hindú.

La creencia en la reencarnación es una vieja tradición hindú, que se hallaba claramente formulada en las antiguos *Upanishads*. Las almas estaban sujetas al samsâra, tanto las malas como las buenas. Muy pocas lograban la liberación. Ya en el *Atharva-Veda*, cuando se insinúa por primera vez la doctrina del karma, como ley del acto general y no sólo como la ceremonia sacrificial, se apunta la trasmigración como consecuencia del karma[3]. Pero con plena claridad —y siempre unida a la ley del karma— la trasmigración se enseña en las *Upanishads*. Las almas que conocieron a Brahman retornan a él. Las otras pasan por diversas pruebas —según una sucesión fantástica de estados: región de la noche, región de los mares, el éter, la luna y regreso al éter, al viento, al rocío, a las plantas, y vuelven a renacer al ser comidas en alimento—. Las buenas en mejor condición

[1] *Milinda*, II, 2, 16. Ver también la comparación de los mangos, II, 2, 6.

[2] Walpola RAHULA utiliza en francés el término "re-naissance" y también "re-existence", que sin duda son los más apropiados para la mentalidad budista. Ob. cit., ps. 54-56. Sin embargo, tampoco por estos términos se evita la idea de "algo" o "alguien" que "vuelve" a nacer o existir. Pero también *samsâra* es traducido por "trasmigración", cediendo a la fidelidad literal, así lo hace por ejemplo, Rhys DAVIDS, cuando traduce aquella queja de *Buda*: "In this weary path of transmigration". MP, II, 2.

[3] *Atharva-Veda*, XI, 8, 6.

que las malas[4]. No es posible precisar cómo se ha formado esta doctrina. Tiene evidentemente un origen animista y por eso se cree que los elementos de que ha surgido la creencia no son propiamente hindúes. Sin embargo, nada puede establecerse al respecto, pues el origen animista puede ser tomado de los habitantes primitivos de la India, los dravidas, de los cuales tomaron los arios no pocos elementos. De esta manera se explica, normalmente, sin recurrir a factores extraños, la génesis de la teoría dentro del pensamiento mismo de los Vedas[5]. Se habla de conexiones con el pitagorismo, pero tampoco éstas pueden ser precisadas. En la antigua Grecia la creencia en la reencarnación no comienza con los pitagóricos, sino que estaba ya asociada a los antiguos misterios de Dionisos. Los Órficos habrían asociado a la reencarnación la idea de una culpa original, de la que se purificarían las almas pasando por diversos cuerpos. Sin embargo, el proceso de las reencarnaciones se vuelve a iniciar periódicamente para cada alma con una necesidad fatalista, por eso lo llamaban ya los órficos el "gran círculo de la Necesidad", "la Rueda del Nacer", pero el alma podía escapar a este fatalismo por una gracia especial de la divinidad[6].

La historia de la fe en la reencarnación muestra claramente que se trata, ante todo, de un intento por explicar el origen del mal y de las desigualdades entre los seres humanos. Evidentemente han influído motivos de orden metafísico y psicológico. "Pero parece más que sus orígenes sean, sobre todo, morales"[7].

[4] Los textos más importantes se hallan en *Chandogya*, V, 10, 8; *Brihadâranyaka*, VI, 2, 1-6. Ver también *Chandogya*, V, 3, 14, y *Katha*, I, 6. Pero es asimismo posible en esta vida obtener la liberación y alcanzar la inmortalidad (*jîvan-mukti*) en Brahman. *Katha*, II, 3, 14. Es notable que también se encuentra en *Upanishads* la idea central budista de que el deseo es el origen del *samsâra* y el que libera su alma de todo deseo se extingue en Brahman y no vuelve a renacer. *Brihadâranyaka*, IV, 4, 7.

[5] La creencia en la reencarnación se encuentra con frecuencia entre los primitivos. Así se ha comprobado en los aborígenes australianos y en los esquimales, aunque siempre llena de contradicciones ("full of contradictions") V. FERM, *Ancient Religions A Symposium*, Phil. Library, New York, 1950, ps. 383 y 326.

[6] V. FERM, ob. cit., p. 179 L. RENOU, *L'Hindouisme*, p. 58

[7] A. D. SERTILLANGES, *El problema del mal.* (Historia) Traducción española de S. Magariños. E.P.E.S.A., Madrid, 1951, p. 59. En esta obra se ofrece un

3. Creencia de *Buda.*

Lo cierto es que en tiempo de *Buda* la trasmigración o Samsâra era una creencia común, hondamente arraigada en el hinduísmo, tanto en el pueblo como entre los brahmanes. *Buda* adoptó esta doctrina encuadrándola dentro del marco de su concepción del hombre, de la vida, de la moral y de la salvación.

No parece probable la teoría de algunos autores, según los cuales *Buda* no habría creído en la reencarnación, pero siguió hablando de ella para no chocar con sus oyentes. La creencia en la reencarnación es tan firmemente atribuída a *Buda* y conservada luego en la tradición budista que dicha teoría no parece tener mayor fundamento. *Buda* tenía suficiente personalidad para oponerse a las creencias corrientes de su tiempo cuando él así lo estimaba, como es el caso de la "vía media" y la negación del Panteón hindú. La modificación que introdujo *Buda* en la creencia hindú respecto del Samsâra consistió principalmente en su concepción de la última realidad del hombre. El hinduísmo, y especialmente el brahmanismo, hablaba con frecuencia del alma como si se tratase de un principio "semimaterial", que trasmigra por diversos cuerpos[8]. Al negar el budismo el alma y al oponerle la afirmación del no-yo, dio una concepción metafísica diversa del principio o del elemento que trasmigra en el samsâra. Éste va a ser un problema central para el budismo. Pero acerca del hecho del samsâra y de la reencarnación, *Buda* siguió admitiéndolo en forma indubitable.

He aquí cómo describe de La Vallée-Poussin la creencia budista en la trasmigración: "En el budismo, la creencia en la trasmigración, cuyos orígenes se remontan a las supersticiones animistas, se eleva a la importancia de una

excelente estudio histórico-crítico de las soluciones filosófico-religiosas al problema del mal y de sus raíces en preocupaciones morales. Puede verse también una breve síntesis histórica de la creencia en la reencarnación y un estudio doctrinal del problema en Paul SIWEK, S. J., *La réincarnation des esprits*. Desclée de Brouwer, Río de Janeiro, 1942.

[8] LA VALLÉE-POUSSIN, *Nirvâna*, p. 27.

doctrina metafísica. Desde toda la eternidad existen en número infinito «seres vivientes», digamos almas perfectamente individuales. Estas almas, desde toda la eternidad, trasmigran, es decir, toman sucesivamente existencias («o nacimientos»), «corporeidades», o personalidades (*âtmabhava*) diferentes. Un ser vive y renace en calidad de Dios, vive su vida de Dios, muere y renace en calidad de Dios, de hombre, de animal, de preta o de ser infernal. Cuando esta nueva vida de Dios, de hombre, de animal, de monje o de ser infernal llega a su término, muere y renace nuevamente, sea entre los dioses, sea entre los animales, etc. Y así, eternamente, sucede con todos los seres vivientes"[9].

4. El Canon y las escuelas.

Las escrituras canónicas budistas y todos los comentarios están continuamente suponiendo la existencia de la reencarnación. Justamente el ideal del budismo es liberarse de este hecho que se da como un presupuesto indudable. Elijamos sólo algunos textos. El *Mahâparanibbâna-sûtta*, que recoge la relación de las últimas actividades y enseñanzas de *Buda*, está haciendo repetidas alusiones a la reencarnación y poniéndola en la base de la doctrina, en el sentido de que el ideal consiste precisamente en liberarse de aquélla. "Y en este lugar, el Santo se dirigió a los hombres y les dijo: «Por causa de no entender y captar las cuatro Nobles Verdades, oh Hermanos, tenemos nosotros que correr tanto tiempo, y vagar tanto tiempo en esta *cansadora senda de la trasmigración*, ambos, vosotros y yo»". *Buda* aquí está suponiendo que unos y otros han tenido muchas existencias anteriormente, porque hasta ahora no habían entendido las cuatro verdades[10].

[9] LA VALLÉE-POUSSIN, *La morale bouddhique*, Desclée de Brouwer, París, 1927, p 56. "Preta" (difunto) se dice de los muertos en general. Pero se aplica especialmente a los espíritus en pena, por ejemplo, a los espíritus de los muertos, los cuales, según se suponía, vagaban famélicos por las cercanías de los sepulcros

[10] MP, II, 2.

Poco después se refiere a dos de las monjas budistas anunciando que ellas ya se han liberado de esta cansadora senda de la trasmigración: "La hermana llamada Nanda [. . .] ha llegado a ser ya heredera de los más altos cielos, y, por tanto, ya ha pasado enteramente a otra vida, de donde no ha de volver más"[11]. De otra mujer dice lo mismo: "Sugata [. . .] ya no está sujeta al renacimiento, al estado de sufrimiento, ya se ha asegurado la salvación final"; y termina más adelante con esta afirmación: "El discípulo que sigue la «senda de la verdad», o «el espejo de la verdad», es decir, que ya cree en *Buda*, en su doctrina y en su orden, y practica las virtudes budistas, él puede predecir de sí mismo: «El infierno ha sido destruído para mí; y el renacer como un animal, o como un espíritu o en cualquier lugar de dolor. Yo ya estoy convertido; yo ya no estoy más sujeto a renacer en un estado de sufrimiento, y ya tengo asegurada la salvación final»"[12].

Estos textos encuadran perfectamente en la doctrina de la salvación, según *Buda*, dentro de la creencia de la trasmigración. Más aún, esta creencia parecê un presupuesto necesario para entender la doctrina budista central de las cuatro Nobles Verdades. Nótese que *Buda* se refiere aquí no sólo a la reencarnación como hombre, sino también como "espíritu" (como Dios) ó como animal.

Comoquiera que el mismo deseo de la vida futura lo ata a uno a la cadena del Samsâra, repetidamente predica *Buda* la importancia de liberarse de este deseo de la existencia en general y de la misma vida futura. Después de exhortar a los Hermanos a la práctica de las buenas obras les dice: "Vivid entre los santos en la práctica [. . .] de estas virtudes que [. . .] producen la libertad, y son recomendadas por el sabio; que están limpias del deseo de la vida futura y la creencia en la eficacia de las obras externas"[13].

[11] MP, II, 7.
[12] MP, II, 10
[13] MP, I, 11.

Como el deseo es la raíz de las nuevas existencias, de aquí que *Buda* exhorta a desarraigar totalmente el deseo; dentro de este objetivo la reencarnación es un presupuesto necesario en la doctrina de *Buda*: "Cuando no se reconocen las cuatro vèrdades y no se practica una recta conducta de la vida", es imposible alcanzar la sabiduría y la salvación final, dice Buda; pero cuando aquéllas se realizan, "entonces el ansia por la existencia es arrancada de raíz, esa ansia que conduce a la existencia renovada es destruída, y ya no hay más reencarnación"[14]. Es indudable que en la doctrina del primitivo budismo estaba firmemente arraigado el dogma de la supervivencia. El *Samyutta-Nikâya* nos ofrece un texto sumamente expresivo acerca de la supervivencia del principio íntimo del hombre. "Cuando un hombre muere, dice *Buda*, sus padres y sus amigos hacen lo que quieren de este cuerpo de podredumbre: lo queman, lo envuelven, lo entierran, lo abandonan a las aves de rapiña, lo dejan disecarse en un lugar apropiado. Pero lo que se llama el espíritu (*manas, menos*), el pensamiento (*citta*), la inteligencia (*vijñâna*), si ésta se halla perfeccionada y penetrada por la fe, la instrucción y la obra buena, ella va al cielo"[15].

El budismo creía, pues, firmemente, en la otra vida, pero no como un estado definitivo, sino como uno de los eslabones constitutivos del samsâra. Concebía un conjunto de almas o conciencias individuales que en el ciclo de la existencia pasaban, según su karma, por las diversas regiones, desde el cielo al infierno, para retornar a su tiempo, después tal vez de millones de años, a reencarnarse como ser humano. No era, pues, necesario que la reencarnación tuviese lugar inmediatamente o poco después de la muerte. La influencia del hinduísmo en este punto parece evidente.

Hemos hablado antes de los diversos reinos o regiones de seres, a los cuales arribaban los espíritus después de la muerte corporal: el infierno, el reino de los espectros o al-

[14] MP, IV, 2.
[15] SN, V, 370. Citado por La Vallée-Poussin, *La Morale Bouddhique*, p. 4.

mas en pena, el mundo animal, el de los hombres y el cielo. Veamos cómo *Buda* había dado una idea del estado de las almas en esas regiones. El infierno lo ve como una "profunda gruta llena de carbones encendidos, sin llama ni humo", adonde el hombre acalorado, exhausto y sediento, cae y es atormentado. El reino de los animales es también como "una profunda gruta llena de estiércol" donde cae, y es atormentado el hombre culpable según su karma. El reino de los espectros es como un "árbol sin follaje plantado en un mal terreno", a cuya sombra se sienta el culpable y es atormentado. El mundo del hombre lo ve *Buda* como un "árbol frondoso" a cuya sombra se dirige el hombre acalorado, exhausto y sediento, y allí se sienta o acuesta experimentando placer. El cielo es como un "palacio de verano, con su aireada y hermosa terraza y balaustrada, sus ventanas sombreadas, su hermosa cama con mantas de lana suaves, colchas de piel de gacela y almohadas de púrpura", adonde se dirige también el hombre sediento y goza de su felicidad. Pero está también el reino del Nirvâna, que es como un "estanque de loto, con agua clara, limpia y fresca [. . .] y cerca un denso bosque", el hombre se libera bañándose en el estanque y bebiendo su agua, y se sienta luego en el bosque experimentando su felicidad[16].

Lo más propio del budismo, respecto del hinduísmo, es el haber señalado que es posible poner un fin a la trasmigración, acabando con la red de la existencia y entrando en el Nirvâna. Ni el cielo será entonces la suprema aspiración del budista, aunque en la práctica la mesa de monjes y pueblo aspiran a llegar a alguno de los varios cielos de que hablan los textos budistas.

El budismo de las escuelas filosóficas, tanto en la escuela Hinayâna, como en la Mahâyâna tienen también, como fundamento de su teoría de la liberación, justamente el dogma del *Samsâra*, pues la liberación consiste en verse libre de la cadena de nacimientos y muertes. Por supuesto que

[16] MN, 12. Traducción alemana de K. SCHMIDT, *Worte des Erwachten*, ps 106-109.

las sectas Mahâyânas del *Amidismo* hacen resaltar, de una manera especial, el anhelo de la salvación eterna como la liberación de la senda penosa de la trasmigración. *Buda* Amida recomienda que repitan la oración a él, pues ella los llevará al cielo y les garantiza que no retornarán más a la tierra, ni siquiera por un solo nacimiento. "Y esta excelente plegaria mía se ha cumplido, y los seres que han venido aquí rápidamente desde diversos mundos a mi presencia, nunca retornan de aquí, ni siquiera para un solo nacimiento"[17]. Otro de los célebres Sûtras de la misma escuela promete que por la invocación a Amida se verán libres de los pecados que los hubieran atado a nacimientos y muertes durante centenares de miles de años[18].

5. El Budismo contemporáneo.

También entre los modernos budistas el dogma de la trasmigración se ha mantenido, lo que implica la creencia, en alguna manera, en la continuación de la vida después de este mundo.

He aquí cómo explica la doctrina uno de ellos. "Según el budismo, ella (la fuerza de la voluntad, del deseo, de la sed de existir, de continuar, de devenir) no cesa de actuar cuando se detiene el funcionamiento de nuestro cuerpo, que para nosotros es la muerte, sino que continúa manifestándose bajo otra forma, produciendo una reexistencia que se llama reencarnación (*renaissance*)[19].

Aún en Japón, donde las interpretaciones racionalistas del budismo tal vez se han extendido más, parece dominar todavía esta creencia entre los mismos intelectuales budistas. En la encuesta reciente, a la que nos hemos ya referido, resulta esto con toda claridad. S. Kuvota, de la secta Nichiren, dice: "La idea de que no continúa nada después de la muerte, no surge de la fe budista. El budismo no dice

[17] *Sukhâvatî-viyûha*, II, 18, 49. S. B. E., 49.
[18] *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, 32.
[19] W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, Du Seuil, París, 1961, p. 56.

que la vida que habita en el cuerpo perece en el momento en que el cuerpo muere. Hablando figurativamente, aun cuando una lámpara eléctrica se rompe y cesa de irradiar su luz, la corriente eléctrica misma sigue existiendo"[20]. S. Masutani dice que para los modernos es difícil imaginar un paraíso después de la muerte, como lo hace, por ejemplo, la secta de la Tierra Pura, pero afirma que "el budismo tiene el concepto de la vida futura"[21]. Entre los jóvenes profesores budistas, que también participaron en esta encuesta, se nota una tendencia a considerar ellos personalmente el problema de la existencia después de la muerte con una cierta duda, que, por otra parte, no acaban de asumir plenamente. Las oscilaciones en la interpretación de lo que será el mundo después de la muerte no impide, sin embargo, reconocer que éste ha sido una vivencia y una creencia fundamental del budismo y que sigue siéndolo todavía. Algunos llegan a afirmar que la creencia del budismo en el mundo después de la muerte, en el paraíso o en el infierno, es "un recurso"; pero a continuación reconocen que "el recurso" ha llegado a prevalecer de tal manera que el budismo no puede desentenderse de él: "Creo, sin embargo, que de hecho" el recurso ha prevalecido tan extensamente en el budismo que éste ya no puede volver atrás"[22]. En realidad, a pesar de la actitud racionalista que va dominando a no pocos budistas contemporáneos, queda todavía la proyección de la creencia en el mundo futuro, recogiendo así una tradición a la vez metafísica y moral, que no puede ser puesta en duda.

También en el budismo ha sido firme la idea de que la salvaguardia de la moralidad está en una sanción perfecta, la cual, puesto que no se halla en esta vida, debe encontrarse en una vida futura. Vasubandhu, representante típico, que recoge la tradición de la escuela Hinâyâna de los Sarvastivâdin, hace esta afirmación: "No hay pecado que no sea

[20] *Living Buddhism in Japan*, Tokyo.
[21] Ibíd., ibíd.
[22] Ibíd., p. 89

capaz de ser cometido por el hombre que no cree en la vida futura"[23].

Evidentemente, que la creencia en la vida futura no implica la creencia en la trasmigración. Pero es un elemento requerido para esta doctrina, ya que si no hay alguna supervivencia después de la muerte no es posible la teoría misma de la trasmigración. Pero que la creencia en la vida futura, ciertamente admitida por el budismo, haya ido siempre unida a la doctrina de la reencarnación, aparece con claridad en los principales escritos del Canon y de los comentarios clásicos del budismo.

B) EL YO EN RELACION CON El KARMA Y LA REENCARNACIÓN

1. La problemática.

Los dogmas clásicos, el Karma y la Reencarnación, unánimemente admitidos por el budismo sin excepción alguna de sus escuelas, plantea, sin embargo, uno de los más graves problemas en el interior mismo del budismo a causa de la doctrina de la negación del yo. Resulta incomprensible hablar de reencarnación o de trasmigración, sin algo que trasmigra; parece impensable y contradictorio. Pero la dificultad se agrava todavía más cuando hablamos del karma. Desde su origen, el budismo se ha presentado, ante todo, con una preocupación moral. Dentro del marco de la moralidad se ha encuadrado siempre la justa retribución por las buenas o malas obras. Ahora bien, si las obras son cometidas por "uno" en una existencia y el fruto es recogido por "otro" en otras existencias, el sentido moral de la ley del karma queda comprometido: se imponen las consecuencias

[23] AK, IV, 36. Por lo mismo uno de los errores más graves señalados por Vasubandhu es no creer en las malas o buenas acciones y en la retribución correspondiente. AK, IV, 786.

de un acto malo, es decir, una sanción moral, a aquel que no ha cometido el acto sancionado. En una palabra, si no se admite la "identidad" de un sujeto que pasa de una existencia a otra, y que, en las futuras existencias, expiará él mismo o gozará él mismo el fruto de las propias acciones, la moral budista parece quedar convertida en un determinismo injusto y sin sentido. La dificultad es obvia y no escapó a los maestros budistas. Cuando Nâgasena niega la realidad del sujeto o de la persona en el hombre, el rey Milinda le objeta de inmediato el sinsentido en que cae toda la vida humana y no olvida recordarle que en tal hipótesis, la ley del karma perdería todo su valor: "Si esto es así [es decir, si no hay un sujeto que cometa estas acciones], no hay mérito ni demérito; no hay sujeto (actor), ni causa de las buenas o de las malas acciones; no hay fruto, ni resultado del bueno o del mal karma. Si, muy reverendo Nâgasena, imaginamos que un hombre os matara no existiría asesino. . ."[24].

Los dogmas del karma y de la reencarnación han obligado, por lo mismo, a los budistas a precisar todo lo posible su concepción acerca de la última realidad del hombre, ya sea cuando han negado la existencia del yo, sustancial o individual, o cuando, forzados por la lógica, han tratado de buscar algún sucedáneo de ese yo o sujeto permanente e individual de los actos humanos. Además, el profundo sentido moral del budismo se ha visto obligado, al manejar estos dogmas, a enfrentar otro problema importante de la realidad humana, el de la libertad. La doctrina del yo está, pues, íntimamente ligada a la doctrina del karma y de la reencarnación. Veamos algunas de sus conexiones.

En primer lugar, veamos cuáles son las precisiones que se han debido poner a la teoría del no-yo, a fin de poder explicar lógicamente estos dogmas. La dificultad metafísi-

[24] M., II, 1, 1. La conexión entre las doctrinas del yo, del karma y la trasmigración ha sido notada frecuentemente dada su concepción intrínseca. Así lo hace, por ejemplo, E. LAMOTTE en su *Introducción al Tratado del Acto (Karmasiddhiprakarama)*, de Vasubandhu. Trad. versions tibetaine et chinoise avec une Introduction, et en Appendice la trad. du Ch. XVII, de la Mâdhyamakavrti. Extrait de *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, vol. IV, Bruges, 1936.

ca y moral está en la mente de todos y fue un acicate que obligó a los maestros budistas a buscar las más diversas teorías, y sigue todavía preocupando a los intérpretes contemporáneos. Pueden encontrarse en la historia del budismo, en sus antiguos intérpretes y en los autores modernos, una gama de teorías que va desde la afirmación de un alma individual y sustancial hasta la negación más radical de la permanencia de un sujeto individual a través de los diversos actos. Aquí debemos limitarnos solamente a presentar algunos ejemplos que dan idea a nuestros lectores de las tentativas hechas para resolver este difícil problema.

Distingamos también aquí tres períodos históricos: a) el *budismo primitivo*, que comprende desde el año 530 a. C., en que *Buda* comenzó su enseñanza, hasta cien años después de su muerte, es decir, hasta el 380 a. C.; b) el *budismo del Canom y de las escuelas*, que comprende desde los primeros siglos antes de Cristo, es decir, desde el 380 en que se redactaron los libros canónicos hasta la época que comprende el florecimiento de los grandes, maestros clásicos del budismo; c) el budismo moderno, donde recogeremos algunas opiniones de los budistas modernos y de los expositores contemporáneos.

2. Buda y el budismo primitivo.

El budismo primitivo no parece haber tenido que enfrentar el problema tal como ahora lo enfocamos. La razón fundamental es porque la doctrina sistemática y explícita de la negación del yo no apareció con toda su fuerza sino al correr del tiempo en el budismo de las escuelas[25]. Lo menos que puede decirse de *Buda* es que no quiso pronunciarse explícitamente acerca del problema del alma, es decir, si el alma es distinta del cuerpo y si es inmortal. La preocupación moral dominó toda su enseñanza. Se dedicó a pre-

[25] Remitimos a nuestro estudio sobre la doctrina del no-yo en el budismo primitivo. Las discrepancias entre los autores son profundas acerca de este problema.

dicar los dogmas budistas, es decir, unas cuantas verdades simples, y organizar, en torno de ellas, la vida moral[26]. Pero el esquema de los dogmas está, por un lado, reclamando la existencia de un alma individual, permanente y responsable de sus actos, que debe llegar, dentro de la ley del karma y de la trasmigración, a la liberación.

El elemento que en el primitivo budismo podía dar lugar a la negación lógica del alma es el principio de la impermanencia de todas las realidades compuestas, así como la oposición de *Buda* a una concepción del alma como una entidad cuasi-material, que trasmigraba de un cuerpo a otro y arrastraba consigo su propio karma. Pero la negación de este concepto grosero del alma no implicaba la negación de todo principio individual subyacente a sus actividades y trasmigrante por las diversas existencias. Sólo que nunca *Buda* quiso aclarar la naturaleza y realidad de este sí individual.

De esta manera el primitivo budismo parecería más bien haber trabajado sobre la hipótesis, consciente o subconsciente, de algún sujeto espiritual, distinto del yo empírico, que sería el actor del karma y el que recogería su fruto en las sucesivas trasmigraciones. El ideal del budismo consistía en que el sujeto se liberase del karma, refrenando el deseo y entrase de esta manera en el Nirvâna. La relación del sujeto individual con el Nirvâna quedaba también indefinida. Pero ésta parece la hipótesis común en que trabajaba el primitivo budismo, el cual no hizo sino purificar las exageraciones del concepto demasiado materialista del alma que había en algunas escuelas brahmánicas. ¿Cómo explicar la conexión de una existencia con otra? ¿Cómo el tránsito de la misma conciencia individual de un cuerpo, que muere, a otro cuerpo, que es engendrado?

El budismo había excluído ya en un principio las explicaciones más groseras: la reencarnación en plantas y en minerales, o trasmigraciones por la luna, el rocío, las plantas y las semillas. Pero los mismos discursos de *Buda* su-

[26] Así aparece en el diálogo con el monje Malunkyaputta: MN, I, 426; Sutta, 63.

ponen que, a la muerte, sale del cuerpo un ser sutil, un ser "intermediario", y portador del karma, el cual por un tiempo, relativamente breve —días o semanas— vaga buscando el momento oportuno de alguna nueva generación para reencarnarse y dar origen a la nueva conciencia a la que trasmite el karma de la anterior[27]. Este "ser intermediario" a veces es considerado como una entidad cuasi-material, pero muy sutil, a veces como "pensamiento" o "conciencia" (vijñâna), pero para que no fuera considerado como un alma eterna que trasmigrara se creía que "era llamado a la existencia por los poderes kármicos del moribundo y desaparecía de nuevo, una vez depositado el germen en el nuevo cuerpo que renace"[28].

Se puede poner en duda el fundamento de esta explicación, que presenta al "ser intermediario" como un "*deus ex machina*" para salvar la conexión entre la conciencia individual del que muere y del que renace, pero si las cosas fueran así, tendríamos al menos una experiencia física y metafísica de la trasmigración y del karma. Nótese, sin embargo, que para ello se ha recurrido a una cierta entidad que permanece, como portadora de las fuerzas kármicas, aunque sea por breve tiempo, hasta que logra penetrar en el germen orgánico de un nuevo ser.

3. Las escuelas.

En cambio, planteada con toda claridad la teoría de la negación del alma en las escuelas, surge el problema lógico en relación con el karma y la reencarnación.

Es necesario dar una explicación filosófica.

Al describir las explicaciones de las diversas escuelas sobre la doctrina del no-yo señalamos ya las más importantes, que tienen también su aplicación a los dogmas que ahora estudiamos.

[27] LA VALLÉE-POUSSIN, *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Beauchesne. Paris, 1930, ps. 13-15.

[28] H. de GLASENAPP, *La philosophie Indienne*. Traducción de A. M. Esnoul, Payot, Paris, 1951, p. 252.

a) Los Pudgalistas.

La solución más fácil y más lógica dentro de los datos empíricos era la de esta escuela, que tuvo adeptos desde un principio, aunque siempre combatida como heterodoxa. Los pudgalistas sostenían una realidad íntima, indefinible, pero idéntica a través de las diversas modificaciones del agregado formado por los elementos transitorios de la individualidad. No querían llamarla alma eterna y permanente, no querían identificarla con los elementos, ni tampoco distinguirla totalmente de ellos, pero urgían la necesidad de admitir un cierto principio individual e idéntico a través de sus actos, si se buscaban explicar la experiencia y dar razón de la continuidad de la conciencia y de los dogmas del karma y de la trasmigración. Los pudgalistas aparecieron ya en el seno de la antigua secta de los Sthaviras, cuya primera escisión había sido entre aquéllos y los Sarvastivâdines[29]. Pero florecieron entre los siglos IV y VII, y sus adeptos eran mayoría cuando Hiuang-tsang visitó la India[30].

Sin embargo, es necesario reconocer que la mayoría de las escuelas budistas son partidarias de la negación del yo (*nairâtmya*), y, en consecuencia, deben tratar de resolver la dificultad de conciliar la ley del karma y la reencarnación, con la negación de un sujeto que trasmigra.

b) Milinda.

Puede decirse que, en el fondo, todas coinciden en la teoría de la "serie". Pero, ¿cómo explicar la continuidad de la serie, sobre todo cuando pasa de una existencia a otra? ¿No se interrumpe con la muerte en cada existencia? Las teorías para el caso del no-yo tratan de aplicarse también al problema de la trasmisión del karma.

[29] E. FRAUWALLNER, *The earliest Vinâya, and the beginnings of Buddhist Literature* Roma, Instituto per el Medio ed Estremo Oriente, 1956, p. 7. El Concilio de Pâtaliputra se tendría hacia el 250 a. C. Según FRAUWALLNER la primera división en la comunidad budista entre los Sthaviras y Mahâsanghikas, habría sido seguida por la de los Vâtsîputriyas (de orientación personalista) y los Sarvâstivâdin.

[30] E. LAMOTTE, ob. cit., p. 674.

Veamos como ejemplo de la tradición del Hînayâna, lo que nos dice acerca del karma y la reencarnación el autor en quien cristalizó en su forma más simple la doctrina del Pequeño Vehículo en el primer siglo de nuestra era: *Nâgasena*.

Nâgasena ha negado toda individualidad permanente y sobre todo el alma, el sujeto o la persona en el hombre. El mismo se propone la dificultad moral y metafísica acerca de la trasmisión del karma y de la reencarnación. ¿Cómo se puede hablar de reencarnación si lo que renace es un sujeto distinto del anterior? Y, ¿cómo no ha de ser un ser distinto, si no hay sujeto permanente entre las diversas existencias, que sea, con su identidad, el lazo de unión de las mismas? El rey Milinda pregunta a Nâgasena: "¿Quién es el que comete el pecado y el que recibe el fruto amargo del mismo en esta vida? Si no hay en realidad un sujeto, no hay ni fruto, ni resultado del bueno o del mal karma"[31].

Nâgasena responde que los diversos eslabones de la serie están unidos porque "van resultando unos de otros". Cada conjunto de dharmas en un momento determinado "da lugar" al próximo conjunto similar. Así se explica la identidad entre las mismas cosas y entre las mismas personas a través del tiempo. Así lo afirma claramente en uno de los textos, que será interesante trascribir, porque en él, a la vez, se combina el problema de la reencarnación y del karma:

"El rey preguntó: Nâgasena, ¿qué es lo que renace?

—El nombre-y-forma (el cuerpo) es lo que renace (*nâma-rûpa*).

—Pero, ¿es este mismo nombre-y-forma el que renace?

—No: pero este nombre-y-forma ha hecho los actos, buenos o malos, y por estos actos (este karma) otro nombre-y-forma renace.

—Siendo esto así, Señor, ¿no debería el nuevo ser quedar libre de su mal karma? El anciano replicó:—Sí, si no renaciese. Pero justamente porque renace, oh rey, no queda libre de su mal karma.

[31] M., II, I, 1

—Dadme un ejemplo.

—Supón, oh rey, que un hombre ha robado un mango de otro hombre, y el dueño del mango lo hace detener y lo lleva ante el rey, acusándolo por su crimen. Pero el ladrón dice: Majestad, yo no he quitado los mangos a este hombre. Los mangos que él puso en el suelo son diferentes de aquéllos que yo he tomado. Yo no merezco ser castigado. En tal caso, ¿sería él culpable?

—Ciertamente, Señor, merece ser castigado.

—Pero, ¿con qué fundamento?

—Porque, a pesar de lo que diga, él sería culpable por cuanto el último mango (el que él robó) resultó del primero (el que el dueño puso en el suelo).

—Así es justamente, gran rey, los actos, buenos o malos, son hechos por este nombre-y-forma y otro nombre-y-forma es el que renace. Pero este otro no por ello se ve libre de sus actos (su karma)"[32].

Como puede verse, la única base de la identidad necesaria para atribuír a una existencia los hechos de la existencia anterior, es que dicha existencia ha surgido de aquélla ("el último mango resultó del primero"). Pero la dificultad subsiste: ¿Por qué tiene que cargar una existencia con el karma de la anterior, del cual no ha sido responsable? En una palabra, si no hay una "identidad de sujeto" que ha producido el acto y que recibe el fruto del acto, parece moral y metafísicamente inexplicable la ley del karma e imposible hablar, *con propiedad*, de reencarnación.

Nâvasena tiene conciencia de esta dificultad y trata de responder también al problema de la identidad del sujeto.

Nuevamente el rey le pregunta: "¿El que renace, oh Nâgasena, permanece el mismo o es otro? Nâgasena responde: No es ni el mismo ni otro"[33].

El rey pide otra vez un ejemplo demostrativo y Nâgasena se lo da:

"—Supón, oh rey, un hombre que encendiese una lámpara: ésta ardería toda la noche, ¿no es verdad?

[32] M., II, II, 6.
[33] M., II, II, 1

—Sí, podría arder.

—Ahora bien, ¿es la misma llama la que arde en la primera vigilia de la noche y en la segunda?

—No.

—O ¿es la misma la que arde en la segunda vigilia y en la tercera?

—No.

—Entonces, ¿es una misma la lámpara en la primera vigilia, y otra en la segunda, y otra en la tercera?

—No. La luz viene de la misma lámpara durante toda la noche.

—De la misma manera, oh rey, se mantiene la continuidad de la cosa o de la persona. Uno llega al ser, y otro desaparece; y el renacimiento es como sucede allá, simultáneo. Así, ni como el mismo ni como otro llega el hombre hasta la última fase de su autoconciencia"[34].

En estos dos textos, clásicos en la materia, trata de explicar Nâgasena cómo se mantiene la "continuidad de la serie", aunque no exista un sujeto que se conserve idéntico a sí mismo.

En lo que se refiere a la continuidad de las cosas materiales y del cuerpo, que renace con cuerpo anterior, Nâgasena nos dice que la continuidad se establece porque uno "resulta del otro": el primer mango resulta del segundo y asi sucesivamente, y por eso se puede hablar de la misma fruta individual; el cuerpo que ahora renace resulta del que murió antes, porque las acciones buenas o malas del otro (el karma del otro) han determinado la existencia de este cuerpo, que ahora aparece y, por tanto, se puede decir que es un renacimiento o reencarnación del anterior.

La continuidad de la conciencia, de la que se habla en el caso de las personas, la explica Nâgasena por el símil de la llama y la lámpara. La llama es la conciencia, la lámpara es el cuerpo. De esta manera, aunque la conciencia cambie totalmente en cada momento, tiene una continuidad con la conciencia anterior, porque está atada al mismo cuerpo.

[34] M., II, II, 40.

El símil viene a continuación de otro en el cual se habla explícitamente del cuerpo como sustrato de la continuidad de la conciencia personal. ¿Cómo se mantiene a través de las diversas etapas de la vida la identidad personal, del niño recién nacido, del adolescente, del joven, del anciano? Nâgasena responde: "Yo diría que yo soy la misma persona ahora que soy mayor que cuando yo era un tierno y pequeño niño, acostado de espaldas. Porque todos estos estados están incluídos en uno *por causa de este cuerpo*"[35].

Por de pronto comprobamos que Nâgasena tiene la preocupación de encontrar una explicación metafísica, psicológica v moral, tanto en el problema del karma como de la reencarnación, admitiendo que se requiere una "cierta continuidad". La dificultad reside aquí ¿cómo explicar esta continuidad si se niega el yo, que es lo que "aparece" presente a través de los diversos estados de conciencia?

Naturalmente, Nâgasena ha utilizado el sistema lógico, muy oriental, de los símiles y por ello debemos descontar siempre un cierto margen de inexactitud que todo símil trae consigo. Pero, aun teniendo esto en cuenta, el fondo mismo de la explicación básica que el símil quiere darnos resulta insuficiente. La primera explicación de la continuidad, aun en las cosas mismas materiales, no es suficiente, aun en la hipótesis budista de que no existe sujeto permanente sino que toda cosa no es en cada momento más que un conjunto de elementos que cambian totalmente en el momento siguiente y así sucesivamente. La continuidad se explicaría porque el conjunto de elementos en un momento dado resultaría del conjunto de elementos en el momento anterior. Pero es evidente que el que una cosa "resulte" de otra no es una razón suficiente para explicar la continuidad. Continuidad significa perseverancia de algún elemento real y común en los diversos estados. Pero esto no sucede justamente en virtud de la ley de la causa y el efecto, o de la ocasión y el efecto: que aquí se quiere invocar. Más bien la ley de causa y efecto implica distinción y no continuidad de la rea-

[35] M., II, II, 1.

lidad. De ser así, todo efecto sería la misma cosa que la causa, lo que no sucede ni en los efectos naturales (en el mundo de la biología), ni en los efectos artificiales. Cuando, pues, en el caso de tal fruta o de tal persona se habla de continuidad, por el solo hecho de que un estado resulte de otro, parece olvidarse aquí algún factor del problema.

La comparación con la lámpara, que insinúa el cuerpo como base de continuidad de la conciencia, tiene todavía mayores dificultades. En primer lugar habría que explicar la continuidad misma del cuerpo, la cual debería, a su vez, justificarse por la misma teoría de que en un momento dado los elementos resultan de los elementos del momento anterior. Pero, aun admitida la identidad del cuerpo, ésta no parece una base suficiente para explicar la continuidad o identidad de la conciencia, ni su unidad histórica. En primer lugar, porque el cuerpo mismo cambia continuamente hasta llegar a veces a ser totalmente irreconocible; sin embargo, es justamente la conciencia la que mantiene la identidad, a pesar de los cambios más profundos del cuerpo. En segundo lugar porque la unidad de la conciencia es algo muy simple, que revela un principio de unidad superior a lo que es puramente orgánico y corporal. En tercer lugar, no debemos olvidar que aquí la pregunta se ha hecho justamente en relación con la reencarnación. Ahora bien, el cuerpo del que renace es diverso, a veces incluso en otra especie animal del cuerpo que murió. ¿Cómo entonces explicar la identidad de la conciencia, a pesar de estar en cuerpos diferentes? No parece posible explicar la continuidad de la persona "por causa del cuerpo".

Sin embargo, es interesante subrayar que en el subconsciente de Nâgasena parece existir la idea de que es necesaria una "cierta continuidad real" y mantener una "cierta identidad" en los diversos estados históricos de las cosas, de las personas y de la conciencia. Su respuesta a este punto es categórica. El que renace, no es ni el mismo ni otro. No se puede llamar simplemente el mismo, tampoco se puede llamar simplemente otro, lo cual equivale a decirnos que hay en él una diferencia y por eso es otro y que hay en él tam-

bién una mismidad y por eso se puede decir el mismo. La pregunta surge entonces: ¿Qué es aquello que permanece común en aquel que renace respecto del que había muerto, por lo cual puede llamarse el mismo? ¿Cuál es el elemento de continuidad? Este elemento no aparece en las explicaciones dadas por Nâgasena. Y, sin embargo, él sostiene que dicho elemento debe existir, para que no pueda decirse simplemente que es "otro".

c) Las escuelas hînayânas.

Éstas han tenido conciencia de la problemática levantada a los dogmas del acto y la reencarnación por la teoría de la serie. E. Lamotte sintetiza así este "grave problema": "Si yo no soy más que una serie, renovada sin cesar, de fenómenos momentáneos", ¿cómo me pertenece el acto, sobre todo, cómo puedo yo tener la retribución?"[36].

Los *sârvastivâdines* imaginan la serie como acumulando en sí la "posesión" de sus actos. Cada acto deja en la serie la "posesión" de dicho acto. Pero dichas "posesiones" son a su vez impermanentes, y en cada momento perecen y vuelven a ser. Esta corriente unida de posesiones —con sus karmas respectivos—, es la que trasmigra de una existencia a otra, hasta que se logra anular el karma y se entra en el Nirvâna.

El teórico más relevante de esta escuela fue *Vasubandhu* (siglos IV-V d. C.). Rechaza enérgicamente toda idea de la persona, contra los pudgalistas. Sostiene la teoría de la serie, que cambia en cada momento. Ella le basta para explicar la reencarnación: "En consecuencia no existe una persona que deja sus elementos a la muerte y que tome luego otros al renacer"[37]. Todo se explica por la "corriente de la conciencia", que se mantiene en una existencia y que pasa luego a otra[38]. El mismo *Sûtra del Fardo*, lo explica por la

[36] *Histoire du Bouddhisme primitive* Louvain, ps. 671-672.

[37] AK, II, 14 Ante la dificultad (Vâtsiputriya) de cómo explicar la *continuidad* de la conciencia y de la memoria, Vasubandhu contesta que se trata de "*una misma corriente*" de la conciencia. AK, IV, p. 273

[38] AK, V, caps. 4 y 9.

serie: No existe ni "fardo" ni "portador" del mismo; sólo existe la serie de elementos siempre cambiantes[39].

Los *Sautrantikas* sostienen que cada acto deja en la serie una "sutil trasformación", es un "estado especial" producido en la serie por cada acto[40]. La serie así afectada con las trasformaciones de los actos es la que trasmigra.

Pero ya algunos Sautrantikas llevan más lejos su preferencia por la "conciencia" como realidad primitiva. Admiten un "pensamiento sutil" en el cual quedarían los gérmenes de los actos kármicos. Ese "pensamiento sutil" es el que, a la muerte del cuerpo, pasa a otra existencia, instalándose en el germen de un nuevo ser, y así sucesivamente hasta que consigue la liberación en el Nirvâna[41]. Es fácil ver la proximidad de esta solución con la teoría del Âlaya-vijñâna de los mahâyânistas, que exponemos luego:

d) Las escuelas mâhayânas.

Estas escuelas acentúan hasta cierto punto más todavía que las Hînayânas el dogma del no-yo, y en consecuencia la negación del alma individual y de toda realidad individual permanente. Pero explican de manera diversa la última realidad del hombre y ello afecta a la solución de los problemas que plantean el karma y la reencarnación.

En general, puede decirse que el Mâhayâna, lo mismo que el Hînayâna enseña que el yo individual es ilusorio, carente de realidad en cuanto aparece como individual. Pero agrega, en contraposición al Hînayâna o al menos más explícitamente, que la "última realidad" del yo fenoménico, como de cualquier otro ser del mundo del samsâra, es el Absoluto mismo, el Incondicionado, que está más allá de toda designación, de todo concepto y de toda determinación. Él es la Realidad Última, la Esencia y la Unidad Última de todas las cosas y fenómenos del mundo cambiante de la experiencia. En la mística budista del mahâyâna, esta Últi-

[39] AK, V, p. 256
[40] E. LAMOTTE, ob. cit., p. 672
[41] Ibíd., p. 673

ma Realidad de las cosas es la Esencia misma de *Buda*, el *Buda* Eterno Ideal, la Budidad, el Nirvâna, el Absoluto.

En relación con el problema del karma y la reencarnación bastará que, por ahora, recordemos que, según el primer gran expositor sistemático de la doctrina mahâyâna, Ashvaghosha, esta Última Realidad es *Tathatâ* (Talidad), porque es el ser último de cada cosa; *Shûnya* (Vacío) porque no tiene en sí ninguna determinación; y *Vijñâna* (Mente), porque es "conciencia pura".

Las dos principales escuelas mahâyânas, Shûnyavâda, con su principal expositor Nâgârjuna (siglo II d. C.) y *Vijñânavâda*, cuyo máximo autor es Asanga (siglo V d. C.), pusieron como carácter último del Absoluto, el "Vacío" y la "Conciencia", respectivamente. Poniendo el acento en la "conciencia" salvaba Asanga dos dificultades que en las doctrinas de la Talidad y del Vacío no quedaban aclaradas, sino casi olvidadas: primero, cómo explicar el *origen* del mundo fenomenal —mundo del samsâra (karma y reencarnación)— y segundo cómo explicar *el principio de continuidad* dentro de la serie, para que el karma y la reencarnación fueran comprensibles. Sistematizó así la doctrina de la llamada *Âlaya-vijñâna*, o "conciencia-receptáculo", que era como el fondo en que se hallan los gérmenes de todo, y además, en el proceso del samsâra, es, en cada serie individual, como la conciencia-receptáculo en que se depositan los restos kármicos de los actos y la que trasmigra a nuevas existencias hasta que vuelve a recobrar toda su pureza y es una con la "conciencia pura"[42].

Comoquiera que la "Conciencia-pura" es lo no condicionado, absoluto y permanente, esta solución da una explicación metafísica de la continuidad íntima de la serie y pue-

[42] La Conciencia-Receptáculo es descrita así por Asanga "En suma (*samâsatah*) la naturaleza propia (*svabhava*) del conocimiento-receptáculo es de ser un conocimiento retribución provisto de todos los gérmenes (*sarvabîjaka vipakavijñâna*). *La somme du grand Véhicule* (*Mahâyânasamgraha*). Traducción francesa y comentario por E. LAMOTTE. Muséon, Paris, 1938, cap. I, 21, tomo II, p. 38. La *âlaya* es descrita por SUZUKI de esta manera. "The Âlaya as was explained, is a sort of universal soul, from which our individual empirical souls are envolved" *Outlines of Mahâyâna Buddhism* The Open Court, Chicago, 1908, p. 165

de fundar la atribución de los actos pasados al mismo sujeto, así como los de otras existencias.

Pero tiene el nuevo problema metafísico y moral, inherente a las doctrinas que reducen el yo individual al Yo Absoluto. Efectivamente, nos hallamos aquí en una concepción parecida a la del Vedânta, que admite como alma o sustancia misma de todas las cosas el Absoluto Impersonal[43]. Entonces deberíamos decir, lógicamente, que el sujeto del karma y de la trasmigración, el sujeto último, es dicho Absoluto (Talidad, Vacío o Mente). Así parece interpretarlo Coomaraswamy, quien después de citar una referencia de las cuestiones del rey Milinda, dice: "Esta palabra, según la cual nada se trasmite sino el fuego de la vida, está en perfecto acuerdo con la palabra Vedânta: «El Señor sólo trasmigra. . .»". Resulta así que el sujeto de la trasmigración, el que mantiene la identidad en los diversos estados, sería pura y exclusivamente el Absoluto, el Señor, el Alma Universal. El mismo Coomaraswamy ha citado antes otra que viene a indicar que sólo el Brahma inmanente en los seres, es el que trasmigra y el que retorna al Brahma: "Sólo en cuanto Brahma (el hombre) retorna a Brahma"[44].

La explicación del karma y de la trasmigración resulta todavía más complicada. En realidad, el mundo sería un conjunto de series de fenómenos de la Mente Única, como único actor real de todos ellos. No existen los actores individuales. No hay un yo individual real que trasmigra de una existencia a otra, ni que comete una acción y es responsable de la misma, o recibe su fruto después, de acuerdo con la ley del karma. Ni la ley del karma, ni la ley de la reencarnación recaen sobre individuos reales distintos de la Mente Absoluta, realidad última de todas las cosas. En tal caso, la Mente Absoluta aparece entretenida en producir un juego de series de fenómenos de acuerdo con la ley del karma

[43] D T SUZUKI en una de sus tantas síntesis del Absoluto mahâyânista, nos dice "*Paramâtman* is a universal soul from which, according to Vedantism, emanates this world of phenomena, and in a certain sense it may be said to correspond to the Tathâgatagarbha of Buddhism". *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, Chicago, 1908, p 145.

[44] *Hindouisme et Bouddhisme*, Gallimard, Paris, 1949, p. 114

y de la trasmigración. Pero en tal hipótesis, ¿qué sentido tiene hablar de la retribución moral? Nadie es responsable, ni puede serlo. En el fondo, no hay más que un solo sujeto, un solo actor. Tampoco se ve por qué un eslabón posterior haya de cargar con la responsabilidad moral de los actos anteriores, ya que la responsabilidad moral, como tal, es sólo propia del verdadero actor, es decir, de la Mente Única, sea Brahma, Tathatâ o Âlaya. En estas condiciones es difícil aclarar el sentido moral del karma y el que va anexo a la trasmigración, ya que ésta tiene como objeto principal salvar la justa retribución de las acciones buenas y malas no retribuídas en una sola existencia[45].

e) Interpretaciones modernas favorables a la "serie".

Un grupo numeroso de autores occidentales concibe la serie budista sin atenuaciones tratando de explicar la posibilidad del karma y de la trasmigración (y también la del Nirvâna) dentro de dicha teoría. Su interpretación coincide en líneas generales con las que ya hemos visto en el budismo canónico, más concretamente con la clásica escuela Theravâda. De La Vallée-Poussin cita, al respecto, los nombres de Gogerly, Spencer Hardy, Childers, Bigandet y Rhys Davids[46], a los que pueden agregarse Max Müller[47] y Scherbatsky[48] y otros más modernos como Thomas[49], Humphreys[50], Conze[51] y Lamotte[52]: los eslabones de la serie pere-

[45] Además de la dificultad moral, existe la dificultad metafísica: ¿Cómo puede el Absoluto mismo ser el *substratum* ontológico de los cambios? ¿No estaría afectado en sí mismo por la relatividad?

[46] *Nirvâna*, p. 46.

[47] Según el principio "todo es perecedero, todo es miseria, todo es vacío". MÜLLER M., *Essais sur l'histoire des religions*. Traducción francesa por G HARRIS, Didier París, 1872, p. 316. Pero Max MÜLLER señala con frecuencia que el nihilismo del canon no se puede atribuír al Fundador. Ver p. 317

[48] *Buddhist Logic*, Dover Publications, New York, 1952, vol I, p. 110.

[49] *The History of Buddhist Thought*, 2ª ed., Barnes and Noble, New York, 1951, ps. 100-101.

[50] "Rebirth, not of a Changeless soul, but of an evervolving karma-created bundle of characteristics". *Buddhism*, Penguin Books, 1954, p. 21

[51] *Buddhism*, 3ª ed., Bruno Cassirer, Oxford, 1957, ps. 18-21.

[52] *Histoire du Bouddhisme Indien*, vol. I, Muséon, Louvain, 1958, ps. 55 y 675.

cen en cada momento para dejar surgir el siguiente eslabón, el cual será el heredero de los actos de los eslabones anteriores y de todos sus hábitos morales, psicológicos, etc. De esta manera no es el sujeto el que trasmigra sino "el carácter"[53]. Barth sostiene que "sólo la influencia de los actos lo sobrevive" al individuo, el cual perece en cada momento para dejar nacer "un nuevo individuo que surge a la existencia en algún otro mundo [. . .]. El budista, propiamente hablando, no renace; pero otro, si así puede decirse, renace en su lugar"[54]. Y Rhys Davids, de quien hemos visto que niega todo sujeto permanente y da una explicación totalmente actualista y atea del hombre según el budismo, sostiene que "cada individuo, en la larga cadena de la vida, hereda todo el bien y todo el mal que han hecho sus predecesores y él continúa el combate por el Nirvâna en el mismo sitio donde su último predecesor lo ha dejado. Pero el individuo —salvo raras excepciones— no es consciente de lo que han sido sus predecesores, ni de lo que serán sus sucesores"[55].

Posteriormente Glasenap interpreta y justifica el budismo en el problema de la retribución kármica con la explicación básica de la serie. La continuidad se salva porque el "ser nuevo se desarrolla, naturalmente, a partir del antiguo".

El soporte del karma es la corriente que está fragmentándose en cada instante para renacer de nuevo; esta misma corriente, a la muerte de un ser, renace en otro ser, sin interrumpirse. "La objeción, muchas veces propuesta, contra esta teoría de la reencarnación, de que una retribución en el curso de los nacimientos se imputaría solamente si existiera una sustancia espiritual inmutable, es frágil, porque es de suyo indiferente, que el soporte del karma sea una entidad espiritual que permanece idéntica a sí misma y que pasa de

[53] "Cette originale définition de la transmigration bouddhique", dice La Vallée-Poussin, tendría como actor a Gogerly en un artículo publicado en 1838, *On transmigration*, ob. cit., p. 46, nota.

[54] *Buddhist Philosophy*, I, p. 106. Citado por La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 47, nota.

[55] *Buddhism*, 25ª ed., 1907, p. 104. Citado por La Vallée-Poussin, ibíd.

la antigua a la nueva existencia, o una conciencia que corre en continua sucesión. Uno debe presentarse, por consiguiente, también según la concepción búdica, que la conciencia de un ser viviente muere sin interrumpirse y renace de nuevo"[56].

Entre los orientales citemos uno de los sabios representantes de la escuela tradicional Theravâda, el profesor y monje budista ceilanés Walpola Rahula. Mantiene con precisión la doctrina de la serie; continuamente reproducida. Se encuentra en él una versión moderna de las explicaciones del Milinda. El hombre está compuesto de los agregados que aparecen, declinan y mueren. Pero ellos constituyen "las energías físicas". Además de las energías físicas están las "energías o fuerzas mentales", las cuales continúan después de la muerte ejerciendo su influencia en otra forma "que nosotros llamamos una nueva vida"[57].

"Pero lo que es difícil de concebir —continúa Walpola— es que, según la teoría kármica, los efectos de una acción basada sobre un acto de la voluntad puedan continuar manifestándose aún en la vida futura". Aclara que ello se debe a la persistencia de las fuerzas mentales que subsisten después de la muerte del organismo físico, y nos da luego una síntesis de todo el proceso: "Si no hay una entidad permanente, inmutable, si no hay una sustancia como el Sí o un alma (Âtman), ¿qué es entonces lo que puede volver a existir, a renacer después de la muerte? Antes de hablar de las vidas después de la muerte, consideremos lo que es la vida presente, cómo ella se continúa ahora. Lo que nosotros llamamos vida, como ya lo hemos repetido, es la combinación de los cinco agregados, una combinación de energías físicas y mentales. Estos cambian continuamente, no permanecen idénticos durante dos instantes consecutivos. Nacen y mueren en cada instante"[58]. "Cuando el cuerpo físico no es capaz de funcionar, las energías no mueren con él, sino que continúan ejerciéndose y tomando otra forma,

[56] *La Phil. Indienne*, Payot, París, 1951, p. 242.
[57] *L'enseignement du Bouddha*, Du Seuil, París, 1961, p. 57
[58] Ibíd., ps. 56-57

que nosotros llamamos otra vida"[59]. "Como no hay una sustancia permanente inmutable, nada se trasmite de un instante a otro. Así es evidente que nada permanente, inmutable, puede pasar o trasmigrar de una vida a la otra. Es una serie que continúa sin ruptura, pero que, sin embargo, cambia en cada instante. La serie, propiamente hablando, no es más que movimiento. Es como una llama que quema durante la noche: no es la misma, pero tampoco es otra. Un niño crece, llega a ser un hombre de 60 años. Es evidente que este hombre no es el mismo niño que existió 60 años antes, pero también que no es enteramente otra persona. De la misma manera que un hombre que muere aquí y renace en otra parte, no es ni la misma persona ni otra (*na ca so na ca añño*). Es una continuidad de la misma serie. La diferencia entre la muerte v el nacimiento no es más que un instante en nuestro pensamiento: el último instante del pensamiento en esta vida condicionará el primero en la que se llamará una vida futura, que no es de hecho más que la continuación de la misma serie. Aún en esta vida sucede lo mismo, un instante del pensamiento condiciona el siguiente"[60]. Como se ve, aquí la continuidad se explica por la permanencia de la serie y las series se continúan porque un pensamiento "condiciona" a otro. El punto, pues, de unidad es el condicionamiento o, como diría Nâgasena, la "resultancia", de que hemos hablado anteriormente.

f) Interpretaciones modernas opuestas a la "serie".

Recojamos ahora algunas interpretaciones modernas, contrarias a la teoría de la serie.

H. D'Eypernon ofrece una interpretación en sentido personalista, pero dinámico, para poder compaginar los dogmas budistas sin contradicción. Por una parte, está el dogma de la impermanencia, del cual ha nacido la teoría del no-yo y de la serie. Por otra parte, están los dogmas del

[59] Ibíd., p. 57.
[60] Ibíd., ps. 57-58.

karma, de la reencarnación y del Nirvâna. La única solución lógica es la de hallar una entidad que persista a través de los diversos estados y aun de las diversas existencias y que sea la que entra en el Nirvâna. Pero, por la ley de la impermanencia, esta entidad no puede ser permanente. Por otra parte, el karma, la reencarnación y el Nirvâna están reclamando una cierta permanencia de dicha identidad, si no se quiere reducir el budismo a un puro verbalismo. D'Eypernon en tal caso concibe el núcleo de la personalidad, como un "acto fluyente" que está, por así decirlo, en continua gestación, a través de los diversos momentos de una misma existencia y en las existencias ulteriores, hasta que llega a realizarse plenamente en el Nirvâna. Entonces es cuando se ha cumplido la personalidad y termina el proceso impermanente del cambio a que se hallaba siempre sometido. En esta forma concilia D'Eypernon lo que llama "las paradojas del budismo", tratando de encontrar en una misma realidad la identidad histórica y la impermanencia, mientras aquélla no ha llegado al Nirvâna[61].

La Vallée-Poussin interpreta la doctrina budista del karma y la trasmigración en relación con la negación del yo, distinguiendo entre el budismo primitivo o precanónico y el budismo canónico de las escuelas. *Buda* y el budismo primitivo habrían admitido la existencia del individuo, que está sujeto al karma y a la trasmigración. En cambio, el budismo canónico habría llegado a la negación del individuo y, sin embargo, habría seguido manteniendo, incurriendo en una contradicción interna, el dogma de la trasmigración, del acto y del fruto, y también el Nirvâna como estado de felicidad.

[61] "Aussi longtemps donc que l'on envisage l'homme dans le Samsâra [. .] on ne peut jamais dire de lui qu'il ese, tout simplement, car l'être en lui n'a rien de définitif Et parce que sa personnalité ne possède pas encore de traits arrêtés, nous ne pouvons pas la considerer que comme en germe. La personnalité n'est acquise que lorsque les germes se sont épanouis dans l'immuable" (p. 212). "L'âme, est un acte *forma est actus*. Elle est donc toute énergie, toute élan, toute perfection dans son ordre" (p. 213). Taymans d'Eypernon, *Les paradoxes du Bouddhism*, Desclée, de Brouwer, París, 1947.

"Nosotros —dice— no creemos tampoco que *Buda*, que ha enseñado la responsabilidad del acto y el fruto, niega la existencia del individuo que obra y que come de sus actos"[62]. Pero si *Buda* y el budismo primitivo admitían un individuo y explicaban así lógicamente la realidad del karma, de la trasmigración y del Nirvâna, el budismo posterior, el mismo canon budista, habría negado el individuo, creando la teoría de la "serie", pero manteniendo muy firmes los dogmas del karma y de la reencarnación. Por ello, aunque este budismo canónico niegue la realidad del individuo, no puede ser llamado agnóstico, como lo hacen muchos autores modernos. "No puede haber duda legítima acerca de esto, porque el budismo del canon, aunque totalmente penetrado de nihilismo, continúa creyendo en la trasmigración y en el Nirvâna"[63].

En consecuencia, La Vallée-Poussin entiende que la misma concepción de la serie, aunque explícitamente niega el individuo como entidad metafísica, sigue ejerciendo todavía la misma función del alma individual. Así se explica que se haya mantenido toda la teoría del karma, de la trasmigración y del Nirvâna positivo sin creer que se incurría en una contradicción. En relación con el Nirvâna, cita La Vallée-Poussin, *o. c.*, ps. 116-117, un texto en el cual, quizás por primera vez, aparece la expresión "serie" y que, sin embargo, se refiere a un Nirvâna positivo: "Tal es esta serie, una fantasmagoria donde no hay meollo: considerando de esta manera los elementos del ser (*khandha*), el monje enérgico, atento día y noche, abandonará las ataduras, se hará un refugio, marchando como si su cabeza estuviese encendida, teniendo por fin el reposo inquebrantable"[64].

[62] *Nirvâna*, p. 115.

[63] Ibíd., p. 116. LA VALLÉE-POUSSIN ha mantenido su tesis en otros trabajos. Ver especialmente *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*, Beauchesne, París, 1930, cap. VIII "Conflit du dogme et de la philosophie" Especialmente a propósito de la trasmigración y la doctrina de la serie anota otra vez que se hace todavía "plus sensible l'opposition du Bouddhisme-dogme et du Bouddhisme-philosophie" (p. 143). Y ya al final de la introducción subraya el conflicto del dogma y la metafísica en el budismo: "Sous tous ces aspects, la métaphysique (bouddhique) s'accorde malaisément avec le dogme" (p. 12).

[64] SN, III, 143, ob. cit., ps. 116-117.

Por lo mismo, hace esta observación de sumo interés: Aún prescindiendo de que la memoria, la voluntad, la personalidad, no se expliquen suficientemente en la hipótesis del alma-serie, "una cosa es cierta: La serie de los budistas posee todas las virtualidades de un alma sustancial; esta serie, con otro nombre, es el alma, que admiten en general las teorías indias, pero más autónoma, porque ella es por sí misma su destino y su providencia"[65].

En Oriente las escuelas y los filósofos no budistas han presentado también sus objeciones a la teoría del no-yo y han notado su contradicción con los dogmas del karma y la reencarnación. Últimamente un expositor de la filosofía india ha recogido los argumentos clásicos contra la interpretación de la serie, como constituída por momentos siempre cambiantes, es decir, contra la teoría de la momentaneidad[66].

En primer lugar, señala la incompatibilidad de la teoría de la serie de realidades momentáneas con la vida ética y con la experiencia espiritual y con la misma vida empírica: "Si el Nirvâna ha de ser concebido como una felicidad positiva, la teoría de la momentaneidad debe ser relegada a la esfera de lo empírico solamente. La momentaneidad es incompatible con la vida ética y con la experiencia espiritual. Si se le da aplicación universal, contradice aun la vida empírica. El negar la distinción entre lo empírico y lo absoluto y conceder erróneamente la aplicación absoluta de la momentaneidad, es no sólo perder el absoluto, que es arrojado afuera arbitrariamente, sino perder también lo empírico. La objeción esencial del rey Milinda de que si el alma es un flujo de ideas momentáneas, entonces ¿quién es el que realiza los actos y quién es el que recoge sus frutos? permanece sin respuesta. El mantener la acción sin un agente, es tener un casamiento sin una novia, una casa sin un morador, un drama sin un actor. El cargo de falta de responsabilidad se afirma por sí mismo. La idea momentánea que

[65] Ibíd., p. 45.

[66] Sharma, Chandradhar, *Indian Philosophy*. A critical survey. Barnes and Noble, New York, 1962.

realiza una acción desaparece sin alcanzar su fruto (*Krita-pranasha*), y otra idea momentánea recoge el fruto de una acción que nunca ha realizado (*Akritabhyagama*)"[67].

En consecuencia, insiste Sharma en que la teoría del karma pierde todo su sentido: "La teoría ética del karma es, de esta manera, arrojada por la borda. Atadura y liberación, ambas resultan imposibles. Una idea momentánea es limitada y otra es liberada. El sufrimiento mismo es momentáneo. Entonces, ¿por qué debe una persona tratar de superar el sufrimiento, cuando junto con el sufrimiento desaparecerá él mismo en el momento siguiente? Así la primera noble verdad v las otras tres que la presuponen resultan inútiles. La noble óctuple senda también queda falta de inspiración. El verdadero anhelo de *Buda* queda de esta manera frustrado"[68].

Sharma recoge las respuestas de los budistas a estas dificultades: "El hinâyâna responde a estas objeciones diciendo que el eslabón precedente no desaparece sin haber trasmitido su contenido al eslabón siguiente, y por eso la continuidad nunca se rompe. El sucesor carga con todo el peso de su predecesor. La ley del karma, siendo una fuerza impersonal, hace posible la acción sin un agente y la trasmigración sin un alma trasmigrante. Atadura (*bondage*) significa el fluír de una serie impura que comienza con la Ignorancia, mientras que liberación significa la trasformación de esa serie en una serie pura que comienza con el Conocimiento"[69].

Pero Sharma subraya que estas respuestas no explican los hechos de la conciencia, no corresponden a la experiencia esencial humana y no parecen tener fundamento metafísico que las justifique, y recoge las críticas del metafísico Vedânta Shankarâ: "Pero todas estas respuestas son ineficaces. El conocimiento mismo resulta imposible sin un sujeto que haga la síntesis. La percepción, la concepción, la

67 Ibíd., p. 70.
68 Ibíd., p. 70.
69 Ibíd., ps. 70-71.

memoria y el reconocimiento, todo resulta imposible sin un tal sujeto. Una percepción no puede percibir la otra. La idea momentánea no puede idearse a sí misma. Sin un sí la «trascendental unidad de la apercepción pura», la conciencia fundacional, el sujeto sintetizador, las percepciones quedan en el nivel de datos sensibles esparcidos que no pueden llegar a ser conocimientos. El que experimenta este flujo está, por la misma razón, por encima del flujo. La identidad del sujeto no puede ser explicada por la similaridad, porque, en primer lugar, la similaridad no puede sustituír a la identidad; y, en segundo lugar, la similaridad misma presupone la identidad. Debe existir un sí, que es en sí mismo no momentáneo, para reconocer y comparar dos cosas como similares. Las diferentes piezas de la conciencia empírica pueden ser conectadas en una auto-conciencia. Es el sí permanente el que une todas las ideas dispersas y las entrelaza en el conocimiento. Ésta es la esencia de la crítica clásica ofrecida por Shankarâcharya contra la teoría de la momentaneidad [. . .]. La teoría de la momentaneidad no puede mantenerse sin un sí permanente" [70].

Y termina Sharma con esta apreciación personal: "De esta manera la escuela Sarvâstivâda del Hînayânismo, que es un radical pluralismo basado en la doctrina de la momentaneidad universal, es un conjunto de contradicciones. Aunque exteriormente dice que cree en la realidad, sin embargo, de hecho, ha minado la realidad de todo. Ha reducido la mente a ideas momentáneas, la materia a átomos momentáneos y Dios a las reliquias del cuerpo de *Buda*" [71].

g) Nuestra impresión.

¿Cuál es, pues, la última explicación metafísica o la interpretación más aceptable de la doctrina budista para justificar la trasmisión del karma y la reencarnación?

[70] Ibíd., p. 71

[71] Ibíd., p. 71. "Thus the Sarvâstivâda school of Hînayâna, which is a radical pluralism based on the doctrine of Universal Momentariness, is a bundle of contradictions".

Evidentemente que si admitimos la teoría explícita antigua del alma, el Pudgala, la explicación resulta fácil, lógica. Pero existe entonces el peligro de concebir el alma groseramente como una entidad material estática, que es lo que ha impelido al budismo a la teoría de la negación del alma permanente. Más aceptable parece la posición de D'Eypernon al tratar de interpretar el alma como una realidad dinámica y que, por tanto, no está en la inmovilidad permanente de la materia, sino que está, por así decirlo, en una continua evolución sin dejar por ello de ser el mismo acto. Puede, en consecuencia, de ella cumplirse la célebre fórmula budista: "en parte es la misma y en parte no lo es, en cada nuevo momento".

Sin embargo, los textos budistas hablan con tanta claridad y persistencia de la "serie" y sobre esa base tratan de interpretar el karma, que aquélla parece ser la "auténtica doctrina", si no del budismo primitivo, sí ciertamente de su más importante tradición: por un lado la doctrina de la no-alma y de la reducción de la realidad individual a una serie, y, por otro, la teoría de la causa y el efecto del karma con la trasmisión del fruto de los actos a futuras existencias, y la reencarnación. ¿Deberemos entonces decir, con la Vallée-Poussin o Sharma, que nos hallamos aquí ante una contradicción interna en la doctrina budista del Canon y que lo más extraño es cómo el budismo ha podido salvar, a pesar de la teoría de la impermanencia, los dogmas del karma y de la reencarnación?

A juzgar por la formulación de la doctrina, es difícil evitar la impresión de contradicción en los presupuestos lógicos. Entonces la interpretación que más se adapta a la letra del Canon sería la de la contradicción entre las dos doctrinas: la no-alma, por un lado, y del karma y la reencarnación, por otro. Esta contradicción interna ha sido notada no sólo por La Vallée-Poussin y Sharma sino también por otros autores, citados más arriba, que simpatizan con los dogmas, verbigracia, por Conze[72], y fue también señalada

[72] *Buddhism*, ed. c., ps. 107 y 129

por el mismo Oldemberg[73] y por Hîriyânna[74]. Según éstos el oriental no tiene tanto horror a la contradicción como el occidental, demasiado atado éste a las categorías aristotélicas de la lógica. Así, no es de extrañar que el oriental admita dos principios que en el fondo son contradictorios, sin preocuparse mucho por ello.

Sin embargo, se nos hace a nosotros difícil cargar tan fuertemente sobre las escuelas budistas una flagrante contradicción entre doctrinas tan fundamentales. Por ello, nos inclinamos más bien a pensar que en el fondo de su pensamiento no sólo no toleran la contradicción, sino que creen ver realmente una coherencia lógica de dichas doctrinas y de sus presupuestos. La paradoja externa de las fórmulas, "trasmigración sin trasmigrante"[75] se halla, a nuestro parecer, compensada con una íntima persuasión de que un "cierto elemento de identidad" está subyacente a todos los diversos actos de una misma existencia. Es evidente que persiste en los autores la conciencia de que hay algún elemento permanente, que da continuidad a los diversos estadios, a los diversos eslabones de la cadena y a las diversas existencias. No podemos olvidar que un autor tan radical como Nâgasena termina al fin con la fórmula: el que renace no es "ni el mismo, ni tampoco otro"[76]. Hemos notado cómo este principio admite algún elemento de continuidad. Tampoco podemos olvidar que cuando Nâgasena niega que existe el alma se cuida de hacerlo con alguna reserva. Así a la pregunta clara del rey Milinda: "Nâgasena, ¿existe tal cosa co-

[73] *Buda*, trad. castellana, Buenos Aires, 1946, p. 412.

[74] *Outlines of Indian philosophy*, ed. c., ps. 145 y 146. Hemos citado sus textos expresivos a propósito de la doctrina del no-yo.

[75] Este desafío a la lógica aparece de una manera relevante en el clásico texto del *Digha*, que por lo demás recoge fórmulas consagradas en la literatura budista.

"El dolor existe, pero ninguno es el que lo siente,
No hay agente, pero la actividad es un hecho
El Nirvâna existe, pero no hay sujeto del Nirvâna
El Camino existe, pero no hay caminante".

Digha-Nikâya, II, ps. 81, 84; *Itivutaka*, p. 51. Citado por E. LAMOTTE, *Histoire du Bouddhisme Indien*, vol. I, p. 45.

[76] M., II, II, 1.

mo el alma?" Nâgasena responde: "En el alto sentido, oh rey, no existe tal cosa"[77].

"En el alto sentido" puede significar el sentido real por oposición al fenoménico, y en tal caso la respuesta de Nâgasena acentuaría la negación de todo tipo de alma real. Pero también puede significar el sentido de alma estática como un espíritu que sería un simple soporte pasivo de los actos, y entonces dejaría lugar a pensar en algún aspecto permanente, pero dinámico, dentro de la realidad de la serie, lo que equivale a un tipo de alma dinámica, cuya identidad básica se conserva a través de sus trasformaciones.

En tal caso mitigaríamos nosotros la contradicción, con frecuencia señalada, entre la doctrina del Canon sobre la teoría del no-yo por un lado y el karma y la trasmigración por otro[78].

Pero, prescindiendo de la interpretación precisa del citado texto del *Milinda*, lo cierto es que nuestra impresión, en un principio negativa a causa de la contradicción insalvable que veíamos en las fórmulas, se ha tornado positiva al observar que todos los autores, después de negar la realidad del alma sujeto y de recurrir a la doctrina de la "serie" de fenómenos, insisten siempre en estos puntos:

1) la *individualidad* de cada serie se conserva a través de los diversos actos y existencias: es siempre la "misma corriente"[79];

2) existe siempre un elemento de *continuidad interno* a cada serie: la "corriente de la conciencia"; la "sutil tras-

[77] M., III, V, 6.

[78] No puede olvidarse tampoco el carácter moralista y ascético de la negación del yo, como ha notado muy bien el mismo La Vallée-Poussin. Según él, a pesar de las radicales afirmaciones, la intención de la anulación total del yo, puede también concebirse, por cuanto se dirigía más principalmente a desarraigar el egoísmo y era, más que un intento simple de negar el alma, una pretensión de reconstruirla con el nombre de serie, y "en ello han buscado, sobre todo, una satisfacción de orden escolástico, un excelente tema de meditación, un buen ejercicio espiritual contra el egoísmo". Nirvâna, p. 46.

[79] AK, V, cap. IX, 3. Se explica la memoria por la misma corriente de la conciencia. Ver también la conclusión general del cap. p. 230: la creencia en el yo hace que el individuo, es decir, la conciencia individual, siga su samsâra, por la triple existencia o círculo de las tres esferas, p. 230. Ver también IV, p. 273

formación" que permanece en la serie; la "conciencia-receptáculo" (*Âlaya*)[80];

3) la convicción subyacente a todo el budismo, sobre todo al Mahâyâna, de que tras la corriente transitoria y condicionada de la conciencia individual, se esconde una realidad absoluta, generalmente concebida como la Realidad Última, la Mente Única[81].

Todo ello indica que la doctrina de la serie es adaptada en el fondo para que mantenga en su seno el elemento o aspecto equivalente al centro individual permanente de actividad de la serie, lo que viene a ser un tipo de alma dinámica[82].

Esta concepción —consciente o subconsciente— manifestada en las aclaraciones a la naturaleza de la serie, hacen posible concebir la coherencia lógica de la doctrina de la no-alma o de la serie, con los dogmas del karma y la reencarnación.

Pero es claro que cuando se propone en sus fórmulas desnudas el principio de la momentaneidad de todos los elementos y se reduce la corriente de la conciencia a la cadena abstracta de eslabones de actos, renacen siempre las dificultades internas para conciliar la doctrina de la serie con otros dogmas budistas. Entonces las críticas de La Vallée-Poussin o las más fuertes todavía de Sharma actúan con toda su lógica.

Esto último sucede especialmente con las exposiciones de la doctrina budista hechas por los autores occidentales.

[80] AK, V, p. 256.

[81] Ver *supra*, nota 38.

[82] Recordemos la frase de SCHERVATSKY: "A pesar de todos los esfuerzos por mantener el dogma del no-yo, al final siempre vuelve a entrar el yo por la puerta de atrás. *Buddhist Logic*, ed. c., p. 113. E. CONZE llegó a la misma conclusión: "The orthodox, in the end, were forced to admit the notion of a permanent ego, not openly, but in various disguises, hidden in particulary obscure and abstruse concepts, like the *Subconscius life-continuum* (*bhavanga*) of the theravâdins, the *continued existence of a very subtle consciousness* of the Sautrantikas, the *Root-consciousness* of the Mahâsanghikas, etc. The *Store-Consciousness* of the Yogacarins is conceived in the same spirit" *Buddhism*, ed. c., p. 170. El mismo LA VALLÉE-POUSSIN concluye que en el fondo hay una cosa cierta, esto es, que "la série des bouddhistes possède toutes les virtualités d'une âme substantielle". Nirvâna, p. 45.

Éstos han reducido la doctrina budista de la "serie" a un esquema filosófico puramente intelectual, y entonces resulta todavía más difícil hallar la explicación, tanto metafísica como moral y psicológica, de los hechos de la experiencia en relación con la conciencia[83].

C) MIRADA RETROSPECTIVA

1. La personalidad en el karma y la trasmigración.

Nos confirma todavía más en este punto de vista el comprobar que la doctrina de la trasmigración, pero sobre todo la doctrina del karma, significan dentro del budismo un alto sentido de responsabilidad y un continuo estímulo para la individualidad. Por lo mismo lleva implícita y, con mucha frecuencia explícita, la reafirmación de la individualidad. El budismo de una manera especial, y en esto se distingue del hinduísmo, subraya que el karma es una ley metafísica del fruto de los propios actos, que afecta necesariamente al que los ha producido. Cada acto lleva su propio karma y cada persona lleva el conjunto de su herencia kármica y es responsable por ella. Justamente la idea de liberación en el budismo es que uno mismo se libre del karma que lleva encima acumulado. En este punto, no pueden ser más explícitos los textos budistas. "Yo soy el fruto de mis propias acciones; soy el heredero de mis acciones. Mis actos son la matriz, los padres, y el origen de mi personalidad. Yo seré, tarde o temprano, el heredero de mis propias acciones, sean éstas buenas o malas. Tal debería ser el

[83] Lo que ha sucedido es que los autores occidentales han destituído al budismo y su doctrina del sentido trascendente que tiene aún en los autores clásicos más decididos partidarios de la serie y la momentaneidad. Este sentido trascendente deja entrever siempre, en el fondo de la conciencia, un hilo conductor entre los diversos actos y las diversas existencias, y concebir así una cierta continuidad del sujeto responsable.

pensamiento habitual, así de la mujer como del hombre, del hombre del mundo, como del monje"[84].

La parábola de los "tres mensajeros de los dioses" (o de la muerte) es significativa al respecto.

Un día dijo *Buda* a sus sacerdotes: "Un hombre que había llevado mala vida en sus obras, palabras y pensamientos murió y fue al infierno. Los guardas del infierno lo ataron de pies y manos y lo llevaron al juez de los muertos, el rey Yâmâ, reclamando que lo castigue. Éste le preguntó, primero, si había visto entre los hombres al primer mensajero de los dioses. Como el inculpado dijese que no, el rey le dice: —¿No viste nunca un hombre o mujer decrépito por la vejez?— Sí, señor, he visto muchos. —¿Y tu razón no te dijo que a ti te pasaría lo mismo y que, por consiguiente, te convenía obrar bien? —Señor, no pude, porque era irreflexivo. Entonces Yâmâ le dijo: —Por tu irreflexión, no has tenido ni obras, ni palabras, ni pensamientos buenos. En verdad, que de acuerdo con tu irreflexión se te va a castigar. Porque aquellas malas acciones no las ha hecho ni tu madre, ni tu padre, ni tus hermanos, ni tus amigos y parientes, sino tú mismo las has hecho y tú mismo debes experimentar la recompensa".

El mismo diálogo se repite sobre los otros dos "mensajeros de los dioses" en este mundo que son la "enfermedad" y la "muerte", y Yâmâ por segunda y tercera vez le vuelve a repetir que "él es el único responsable de sus acciones y que por ello él mismo ha de experimentar sus consecuencias"[85].

Es conocido el énfasis que el mismo fundador del Budismo había puesto en esta doctrina. "Sed vosotros vuestro refugio"[86]. Cada uno tiene que ser el salvador de sí mismo[87].

[84] AN, III, 70. Ver también III, 415. "Los actos no se desvanecen ni aún después de centenares de millones de períodos cósmicos. Cuando encuentran las condiciones y el tiempo, ellos producen el fruto para su autor".

[85] AN, III, 35. Traducción alemana de K. SCHMIDT, *Worte des Erwachten*, ps. 100-102.

[86] MP, 8, n. 23.

[87] D., 379.

Es evidente que ello es una clara consecuencia de la ley metafísica del karma.

Nada extraño que en la ascética budista, aunque se niega por una parte el sujeto o la persona metafísica, se insiste por otra en que el individuo o persona empírica es el responsable definitivo de su perfeccionamiento y de su liberación o de su condenación. El llamado al trabajo y al esfuerzo individual es continuo. Tú eres el que tienes que construír tu personalidad y tu salvación. Otro no lo puede hacer por ti. "Mis actos son la matriz, los padres y el origen de mi personalidad". La clásica exhortación budista al autocontrol tiene este origen. Nada extraño que la historia del budismo pueda contar con fuertes personalidades, que imitaron la energía y a la vez el autodominio del fundador.

La doctrina de la ley metafísica del karma lleva, como lógica consecuencia, la intrasferibilidad de los propios méritos o defectos. Ello exalta todavía más la personalidad y su carácter incomunicable. La responsabilidad queda cerrada sobre cada individuo. La salvación es la salvación de cada uno por sí mismo. Esta doctrina se ha conservado con más pureza en la escuela tradicional Therâvada. Ella ha acarreado también al budismo la acusación de individualismo —curiosa paradoja—, pues aquél niega toda realidad al individuo.

La escuela Mahâyâna ha mitigado la ley metafísica del acto. El karma —los méritos y los pecados— es trasferible: el fruto de los actos puede ser suspendido. Tal es el caso del Bodhisattva, que con sus méritos trata de liberar del karma a los otros seres y salvarlos. Tal especialmente la salvación por los méritos de *Buda*, invocando su nombre, enseñada por la secta de la Tierra Pura. Pero, aún en este caso, la ruptura de la ley metafísica del acto es aparente. El individuo debe, en cierta manera, siempre salvarse a sí mismo. Debe hacer al menos un acto que tenga en sí un mérito capaz de compensar los efectos kármicos pendientes. Ello vuelve a dar otra vez la primacía a la responsabilidad individual y mitiga el fatalismo metafísico del karma.

Así podemos comprender que siempre se ha acentuado en el budismo la responsabilidad del individuo en la formación de la propia personalidad y en la obtención de la salvación definitiva.

Pero, por otra parte, si el karma acentúa la personalidad, la reencarnación la disminuye. Uno de los mayores inconvenientes que encontramos en la doctrina de la reencarnación es precisamente éste: la desvalorización del carácter propio de la persona humana. Si el yo actual de Pedro ha sido antes el yo de Pablo y antes el yo de María, y antes el de un animal, etc., el yo actual de Pedro, como persona individual, queda diluído en una realidad de la que no hay conciencia, totalmente indiscernible y vaga, que experimentalmente nada tiene que ver con la actual realidad del yo de Pablo. Sólo por una especie de convenio, compromiso o expediente, se supone que existe debajo de todas esas personalidades la verdadera personalidad. Pero, entonces, las diversas personalidades en cada existencia quedan sin auténtico valor.

2. Recapitulación.

Tratemos ahora de echar una mirada de conjunto al horizonte en que el hombre se siente situado dentro de los dogmas del karma y la reencarnación, recapitulando los fundamentos y las dificultades que hemos encontrado en nuestro camino.

a) Fundamentos.

1) Trata de dar una explicación del *origen del mal y del dolor*, haciendo al mismo hombre responsable de su situación en el mundo y de los bienes que recibe o males que sufre.

2) Ambos dogmas suponen un profundo sentido de que existe una *ley moral* de las acciones humanas.

3) En consecuencia, se afirma una *justicia trascendente*, en relación con las acciones buenas o malas, respectivamente.

4) Se afirma el principio de que esa *justicia* no se cumple en la existencia actual y se postula una supervivencia en otras existencias.

El budismo acentúa especialmente dos aspectos:

5) Se salva la libertad y se estimula la personalidad porque, absolutamente hablando, está en la mano de cada uno liberarse del karma y salvarse.

6) La moralidad y sus consecuencias no es una ley arbitraria —ni siquiera depende de la voluntad de un Ser Supremo[88]— sino que surge del mismo orden ontológico de las cosas y de las acciones: es una verdadera ley metafísica de las acciones mismas.

b) Dificultades.

1) La falta de pruebas positivas del hecho o ley de la reencarnación: no tenemos conciencia de pasadas existencias; no hay testimonios históricos comprobables; la ley de

[88] Con frecuencia contraponen los budistas su doctrina moral a la que admite un ser Supremo, "un Dieu qui juge, qui est un législateur décidant de ce qui est bien et de ce qui est mal" (W. RAHULA, *L'enseignement du Bouddha*, ed. c., p. 56.) En la primera, la moral resulta de la naturaleza misma de la acción, en la segunda, de un poder externo. La misma contraposición se ha hecho en la filosofía occidental al hablar de moral autónoma y moral heterónoma, refiriendo ésta a la que se funda en un Supremo Legislador. Pero existe en ello un peligro de confusión que debe evitarse cuidadosamente. La moral natural —es decir, la conformidad o disconformidad de los actos de la voluntad con el orden del ser— no ha sido determinada arbitrariamente por la voluntad divina. Aquélla fluye de la naturaleza misma de las cosas. Lo que Dios, como Supremo Legislador, hace es exigir que esa moral se cumpla. La moral que se relaciona con Dios, no es, pues, una moral simplemente "externa" al acto y arbitrariamente dependiente de la voluntad de Dios. Por eso el término "moral heterónoma", con que se designa la moral dentro de la fe teísta, es un término incorrecto, que se presta a la citada confusión. Sólo muy pocos teólogos y filósofos teístas —al menos entre los católicos— hacen depender la moralidad del acto de la libre voluntad de Dios y no de la esencia misma de Dios y de los seres que imitan la esencia divina. Pero ese pequeño grupo no puede ser el representante auténtico de la doctrina moral dentro del teísmo. Por lo mismo, tampoco es aceptable la interpretación de la moral teísta hindú de Ramanuja, pues sería Dios quien habría determinado, como por decreto, los actos que serán buenos o malos. "La Suprema Persona Divina [...] ha determinado que debería haber naturalmente dos clases de obras, tales y tales obras son buenas y tales y tales son malas". C. Ri-Bhasya, II, 2, 3. Citado por Johanns, *Vers le Christ par le Vedânta*, ed. c., p. 84.

la justicia trascendente y el origen del mal pueden tener otras explicaciones.

2) Parece una injusticia expiar acciones de las que uno no tiene conciencia.

3) La personalidad queda desvalorizada, mi "yo" (Juan) antes era "otro" (María) y antes "otro" (un perro) y antes "otro" (Andrés). . . hay una evidente despersonalización metafísica y, en consecuencia, despersonalización psicológica y moral.

En el budismo se acentúan especialmente dos dificultades:

4) La posibilidad metafísica de la trasmisión del karma y de la trasmigración parecen incompatibles con la doctrina "estricta" del no-yo y de la serie.

5) El origen metafísico del karma y del proceso de la trasmigración no se explica; la teoría mahâyâna, que quiere partir de la Mente Única, se halla ante el dilema de admitir que la Mente Única en sí ya no es Pura, o que de la Mente Pura pueden salir la ignorancia y el karma . . .

El empeño de las escuelas budistas por mantener a toda costa la teoría de la serie ante los dogmas del karma y de la reencarnación, ha significado en el fondo un aporte metafísico budista para precisar la naturaleza íntima del hombre. Han subrayado un punto, con frecuencia olvidado o mal expresado por los partidarios del alma o yo permanente: el aspecto dinámico de la esencia del hombre. Nuestra experiencia nos presenta ineludiblemente nuestro íntimo ser personal en continuo cambio. La temporalidad no nos permite dos momentos seguidos, sin un interno cambio en nuestro ser. Nuestro yo está sujeto al cambio, y por eso nos experimentamos como seres sucesivos, transitorios. El budismo apunta agudamente una realidad que nadie puede rechazar: el *carácter esencialmente dinámico del centro personal*.

La doctrina budista de la impermanencia señala con toda razón este aspecto, contra la *concepción estática* del alma o del sujeto de la conciencia.

Pero, en nombre del dinamismo y del cambio intrínseco al centro personal, no puede abolirse el centro mismo,

reduciendo la esencia del hombre y de la conciencia, a una simple "sucesión de actos" que se producen el uno al otro. El aspecto de la identidad y permanencia, está asimismo tan fundado en la experiencia como el del cambio. Las doctrinas del karma y la reencarnación han obligado al budismo a buscar también algún elemento de continuidad y de permanencia. Pero el acento sobre la serie y la momentaneidad se ha cargado con tanta fuerza que las contradicciones lógicas vuelven a renacer siempre.

Para los partidarios del alma permanente, el budismo les señala que la permanencia debe afrontar la dificultad de explicarla dentro del cambio intrínseco del alma misma.

Para los partidarios de la no-alma, los personalistas les señalan con razón que deben romper la dificultad de explicar la memoria y la responsabilidad por los actos pasados.

Ni unos ni otros pueden resolver su contradicción diciendo que el cambio es ilusión o que la permanencia es ilusión.

Es necesario dar una solución integral a la aporía del yo:

Si permanece, ¿cómo cambia?

Si cambia, ¿cómo permanece?

Pero, ciertamente, el karma y la reencarnación han sido, para el budismo, un esquema dentro del cual se ha movido su real intuición de lo Absoluto y de lo relativo en que el hombre se mueve. A través de ambos dogmas se está de hecho señalando el sentimiento intrascendente de todo lo temporal y material, y descubriendo al hombre el plano de alguna realidad absoluta. El hombre, colocado entre lo absoluto y lo relativo, ocupa dentro del budismo un puesto privilegiado en el Cosmos, porque se halla en la línea divisoria entre lo absoluto y lo transitorio, entre los dioses y los espíritus malos, con la posibilidad inmediata de liberarse. El budismo, así como el hinduísmo, iguala más todos los seres de la creación y especialmente todos los vivientes: a todos ellos atribuye un principio vital, no muy diferente en su esencia del que posee el hombre; en todos ellos se ve la misma realidad absoluta manifestarse, como se manifiesta

en el hombre. Éste entra de una manera igual con todos los demás seres en el "Gran Samsâra" o proceso universal del cosmos en su tendencia hacia Dios. En esta grandiosa visión trascendente, el hombre ocupa su puesto. Ha de descubrir su verdadera realidad, la cual es su participación de lo absoluto. Su obligación y su misión es realizarlo. Son discutibles, sin duda alguna, varios aspectos del karma y la trasmigración. Pero éstos se basan en una intuición fundamental de la esencia del hombre, de su participación de lo absoluto y de su finalidad de realizarlo.

¿En qué consiste en definitiva esa realización? En ello reside la ulterior respuesta del budismo sobre la naturaleza verdadera del yo, sobre la realidad última del hombre. Esta respuesta nos la da el budismo con su doctrina del Nirvâna y del Absoluto.

Parte tercera

EL NIRVÂNA Y EL ABSOLUTO

I. LA BASE DOCTRINAL DEL NIRVÂNA

Nirvâna es, sin duda, la palabra más evocativa del budismo. Ella, más que ningún otro término o doctrina, se halla indisolublemente unida al nombre de *Buda*. Ella ha tenido siempre para los budistas y no budistas una misteriosa atracción. Fuera del budismo, despierta una extraña curiosidad. Dentro del budismo por más de veinticinco siglos, está arrastrando tras de sí, multitudes, desde el hombre ignorante del pueblo hasta los sabios maestros, ansiosos todos por alcanzar el Nirvâna. Ya en tiempo de *Buda*, eran innumerables los hombres y las mujeres que lo abandonaban todo en su vida: las riquezas, los placeres, la gloria mundana, y se encerraban en los monasterios o llevaban una vida de penitencia, de austeridad y de vigilante autocontrol, con el único afán de alcanzar esa misteriosa felicidad, que el Nirvâna les sugería. El mismo *Buda* propuso, desde el principio, al Nirvâna como la recompensa incomparable de todos los sacrificios, que se hacían para cumplir la ley que él predicaba. El Nirvâna podía alcanzarse en esta misma vida, y, en todo caso, significaba obtener la Inmortalidad, "que es el fin de la vida pura y religiosa, por cuya conquista los hijos de familia dejan la casa y viven sin techo"[1].

Ante esta promesa, el budismo se fue forjando cada vez un ideal de felicidad que significaba la liberación de todas las miserias de esta vida. Todos los sacrificios estaban compensados por la adquisición de este ideal supremo. Escuchemos una de tantas descripciones del sacrificio que se exige, y del ideal que se promete. "*Exactamente así, oh Rey, el Nirvâna es todo felicidad*, dice Nâgasena, *y no hay dolor mezclado en él. Aquellos que buscan el Nirvâna afligen sus mentes y sus cuerpos, es verdad; se refrenan a sí mismos, en el estar de pie, en el caminar, en el sentarse, en el des-*

[1] MN, I, 172.

cansar y en el alimento; suprimen su sueño, mantienen sus sentidos en sujeción, abandonan su cuerpo y su vida. Pero después que ellos han buscado el Nirvâna con dolor, se alegran y gozan del Nirvâna que es felicidad inconcebible, cual los maestros experimentan con la felicidad del saber. De esta manera, oh Rey, el Nirvâna es todo felicidad, y no hay dolor mezclado con él. Porque el Nirvâna es una cosa y el dolor es otra"[2].

Nirvâna, además de ser la palabra más evocativa y mística del budismo, es el problema central más amplio y profundo de la doctrina budista. Es el más amplio porque él está en conexión con todos los demás problemas doctrinales del budismo desde la teoría del no-yo hasta la concepción del Absoluto o de la última realidad de las cosas. No hay problema que escape a su relación esencial con el Nirvâna. Estudiar el Nirvâna es encontrarse frente a toda la problemática budista. Pero no sólo en extensión, sino también en profundidad, el Nirvâna nos hace llegar hasta los fundamentos mismos de las doctrinas budistas, para revelarnos, a la vez, la última esencia del hombre y la última esencia de la vida y del ser. Todo en el budismo está, por así decirlo, para usar una metáfora antigua, impregnado del Nirvâna:

"*Como el vasto océano, oh discípulos*, nos diría el mismo *Buda, está impregnado por un sabor, el sabor de la sal; así también, discípulos míos, esta ley y disciplina está impregnada por un solo sabor, con el gusto de la liberación, es decir, del Nirvâna*"[3].

Por lo mismo, desde el punto de vista filosófico especulativo, el Nirvâna nos pone en el corazón de los interrogantes humanos y metafísicos más importantes, al lanzarnos al problema del destino del hombre y de su escatología final. Aquí están implicados, a la vez, la esencia o estructura íntima del hombre y el ideal último a que debe tender, es decir, el sentido de su vida y de su posición en el universo.

[2] M, IV, 8, 60
[3] KV, IX, 1, 4.

Si pudiéramos comprender el Nirvâna, podríamos comprender el destino del hombre en el universo, según el budismo.

Pero, por lo mismo que "Nirvâna" es la palabra central del budismo, también es la palabra más oscura. Todas las aporías de la doctrina budista se acumulan y se acentúan cuando uno llega al problema final del Nirvâna. Esta esencial oscuridad, que atormenta hoy a los modernos intérpretes del budismo, ha estado siempre presente en el alma de los discípulos de *Buda*. Nada más natural que desear comprender lo que es el Nirvâna y llegar a una seguridad de su existencia y de la posibilidad de su posesión. Sólo ello puede dar sentido a la vida del hombre y a los sacrificios que ésta le impone para realizarse. Tal ansia nos la muestra, como ejemplo, el rey discípulo de Nâgasena. Aun cuando el maestro garantiza que el Nirvâna es la felicidad absoluta, afirma, sin embargo, que no puede describir su forma o su figura, ni su duración; pero el rey pide que, por una explicación o símil o razonamiento, le aclare alguna cualidad del Nirvâna, común con otras cosas. Y ante la promesa, por parte del maestro, de hacerlo, el discípulo exclama, mostrando las ansias budistas de conocer algo del Nirvâna: "*¡Qué bien poder escuchar esto, Nâgasena!. . . Habla, por tanto, pronto, de manera que yo pueda tener alguna explicación, por lo menos de uno de los aspectos del Nirvâna. ¡Apaga la fiebre de mi corazón! ¡Alíviala con la fresca y suave brisa de tus palabras*"[4].

Las referencias que podemos obtener de los discípulos de *Buda* nos muestran, asimismo, el ansia de éstos por llegar a tener una idea, la más clara y segura posible, del Nirvâna, y la imposibilidad en que se vieron de satisfacer estas ansias. Tuvieron que contentarse con aspirar a un Nirvâna que les ofrecía una felicidad en general, pero de la cual no podrían saber en qué consistía, ni siquiera si iba a prolongarse después de la muerte, o si iban a caer en un aniquilamiento total. El diálogo entre Malunkyaputta y *Buda* es lo más expresivo al respecto. Este monje va en busca del

[4] M, II, 6, 37

maestro y "*le expresa su asombro de que la predicación del maestro deje sin respuesta una serie de cuestiones, justamente las más importantes y las más profundas*". Entre ellas figuraba si el Santo seguirá viviendo más allá de la muerte. "*Que todo eso deba quedar sin respuesta*, dice este monje, *eso no me agrada y no me parece justo; es por eso que he venido en busca del Maestro para interrogarle a propósito de estas dudas. Que el* Buda *tenga a bien responderme si puede hacerlo: «Pero si alguien no sabe, no conoce algo, entonces un hombre sincero dice: Yo me conozco eso»*". La actitud del monje parece muy razonable.

A pesar de ello, *Buda* dejó sin respuesta la interrogación central sobre el Nirvâna, hecha con toda ansiedad y sinceridad. Le dice que él no ha llamado a Malunkyaputta a ser su discípulo para enseñarle si el mundo es eterno o no, y ni siquiera si el perfecto o el santo, después de la muerte, sobrevive o no sobrevive. *Buda* no trata de esas cosas porque "*el conocimiento de estas cosas no hace hacer ningún progreso en el camino de la santidad, porque eso no sirve a la perfección y a la iluminación. Lo que sirve para la paz y para la iluminación, he aquí lo que el* Buda *ha enseñado a los suyos: la verdad sobre el dolor* (etc. . . .); *por eso es que lo que no ha sido revelado por mí que eso quede no revelado, y lo que ha sido revelado que eso sea revelado*"[5].

Pero, precisamente, esta falta de una respuesta precisa de *Buda* ha dado lugar a toda clase de conjeturas y de teorías sobre el Nirvâna, como veremos más adelante. La tradición budista, así como los autores modernos orientales y occidentales, deben afrontar una serie de teorías contradictorias, resultando muy difícil abrirse paso entre ellas, así

[5] MN, I, 346. Citado por Oldemberg, *Buda*. Trad. del alemán por Rómulo O. Erba, Buenos Aires, Ed. Aticus, 1946, p. 278. Véase también *Samyutta-Nikâya*, IV, 374. Este texto es clásico en la discusión del problema sobre las "cuestiones reservadas", que afectan igualmente a la realidad última del hombre y al sentido del Nirvâna. Hay que interpretarlo dentro del conjunto de los textos paralelos que hemos estudiado al tratar del "yo ilusorio" y "yo real", según el budismo primitivo. El "agnosticismo budista" que, a propósito de las "cuestiones reservadas", reafirman Oldemberg y otros autores, no puede ciertamente atribuírse a *Buda* mismo, sino que es creación del budismo posterior.

para comprender la mente de *Buda*, como para interpretar el pensamiento de fondo del budismo como tal. Sin embargo, este estudio es fundamental, tanto para tener una idea, lo más aproximada posible, del Nirvâna como del budismo en general y particularmente de la esencia del hombre y de su destino.

Vamos a tratar de hacer un balance de los resultados actuales de los estudios sobre el Nirvâna. Expondremos primero algunos aspectos generales del Nirvâna; luego trataremos de precisar las enseñanzas personales de *Buda* sobre el tema; en un tercer párrafo, finalmente, señalaremos los "rasgos básicos" del Nirvâna.

A) ASPECTOS GENERALES

1. Etimología.

"Nirvâna" (en pâli la forma es "Nibbâna") viene de *ni*, partícula negativa, y *vâ*, raíz sánscrita, acerca de cuyo significado etimológico preciso, los filólogos no están concordes. Son múltiples las interpretaciones que se dan:

a) La más comúnmente admitida, como significación original de *vâ*, es "soplar", "alentar", "respirar". De ahí el significado de "nirvâna", como "que no sopla", "que no respira", "extinguido", "ahogado", "sin respiración". Tal vez la expresión castellana más apropiada para traducir este sentido sería la de "extinción".

Este significado activo de "no respiración" como "extinción", atrajo otro significado pasivo, es decir, de extinción por recibir el soplo extraño, así como el fuego es extinguido, matado, "soplando". Así Nirvâna significaría "soplado totalmente", es decir, "extinguido por un soplo".

Rhys Davids trató de reconstruír los orígenes de este significado: *vâ* se usó ya en el período Védico en el sentido de "soplar" en general.

Después se confundió, en el uso popular, con *vri*, el sentido de ser soplado, aplicado a extinguir el fuego (sentido budista posterior).

Sólo en los más antiguos textos se hallan las referencias a la comparación de la llama como extinguida por viento.

Pero es mucho más común la idea como "extinción" del fuego, no por soplar sino por falta de combustible u otros medios. El soplar más bien queda descartado, ya que puede alimentar el fuego en vez de extinguirlo[6].

b) Otros significados de la raíz *vâ*: ello puede significar también en sánscrito "camino"; asimismo, "bosque espeso"; Nirvâna significaría, en este sentido, "sin camino" y también la salida del bosque espeso, entendiendo por bosque espeso en el budismo los elementos de la existencia, es decir, los *skandhas* o componentes transitorios del hombre; el abandonar estos elementos o la extinción de los mismos, al salir fuera de ellos sería el Nirvâna. *Vâ* significa también "todo dolor de la trasmigración"; *ni* agregaría la idea de traspasarlo, de trascenderlo. En tal caso Nirvâna significaría atravesar o pasar más allá de la trasmigración. En pâli *vâ* significa también "deseo". Nirvâna sería igual a "no deseo"[7].

c) *Sentidos reales*. Estas significaciones etimológicas han dado lugar a sentidos reales, más o menos conectados con aquéllas. Rhys Davids enumera los principales. Nirvâna, en la literatura sánscrita y budista, significa "extinguirse una lámpara o el fuego", sentido preferentemente popular; significa también "salud", "bienestar del cuerpo", haciendo especial referencia al bienestar que se experimenta cuando deja de molestar la fiebre. Pasó luego a significar "bienestar espiritual", "sentido de seguridad", "victoria y paz", "felicidad"[8].

Nirvâna significa también, por la cesación de la fiebre, el estado agradable de "refrigerio", de bienestar, paz y tran-

[6] T W Rhys Davids, Pâli English Dictionary "Nibbâna", parte IV, p. 198
[7] L. de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, París, Beauchesne, 1925, p 54, nota
[8] Ob. cit , ibíd.

quilidad. Este sentido ha pasado al plano espiritual, aplicándose especialmente a la extinción de la fiebre de las pasiones y del deseo. Ese estado de bienestar, como de refrigerio, se expresa frecuentemente en la literatura budista por Nirvâna.

El Nirvâna divino, en la literatura sánscrita, es lo mismo que la beatitud de Dios.

Finalmente, Nirvâna significa, ante todo, "salvación", "liberación", y, en tal sentido, viene a ser la expresión principalmente budista del *mokhsa* hindú[9].

d) *Sinónimos*. En la literatura budista, el Nirvâna es frecuentemente expresado con otros sinónimos, dándole a veces una como realidad sustantiva o personal. En el *Dhammapada* pueden verse muchos de estos sinónimos. Así, por ejemplo, el Nirvâna es llamado Supremo[10], Inefable[11], Increado[12], Inmortal[13]; . . . la vida moral lleva al Nirvâna, es decir, a la paz[14]; no hay felicidad mayor que el Nirvâna[15]; la calma de la renunciación es llamada Nirvâna[16], placer de la soledad[17], el paraíso[18].

Como puede fácilmente apreciarse, tanto por los significados etimológicos, como por los reales que se han dado a la palabra Nirvâna, pueden distinguirse dos aspectos fundamentales y complementarios: un aspecto *negativo*: extinción, cesación, aniquilación, liberación de algo molesto, doloroso, como la fiebre, el cuerpo, la existencia. Otro aspecto

[9] L. Rénou, *Hindouisme*, París, PUF, 1951, p. 64. H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York, Panthéon, 1953, 2, p. 530. Este autor observa al respecto: "*He* (Buddha) *remained, in other words, within the sphere of Indian's traditional philosophy, only approaching its classic problem of release (moksha) from a fresh and revivifying point of view*".

[10] Nota 184.

[11] Nota 218.

[12] Nota 383.

[13] Nota 411.

[14] Notas 285, 289.

[15] Notas 202, 204, 205.

[16] Nota 281.

[17] Notas 87, 88.

[18] Nota 323.

positivo: bienestar, paz, felicidad, consiguiente a la cesación de la causa del dolor o de la molestia.

Ambos aspectos han sido frecuentemente señalados en los textos budistas e hindúes. Así, por ejemplo, en uno de los textos más antiguos se dice de la muerte de *Buda*:

"*Como la extinción de la llama así fue liberada su mente. . .*"[19].

Y cuando *Buda* proclama la vía media, como conducente al Nirvâna, describe éste, en forma positiva, diciendo que es "paz", "sabiduría" y "plena iluminación"[20].

2. Antecedentes hindúes.

Se hace indiscutible, en general, la estrecha dependencia que el budismo tiene respecto del hinduísmo, de cuyo seno nació. Tratándose de la doctrina central del Nirvâna, esta dependencia se acentúa de una manera particular. Es necesario tener muy presente este hecho para poder interpretar mejor la doctrina budista del Nirvâna. Cuando se llega a los principios mismos del budismo, la conexión con el hinduísmo se hace cada vez más estrecha, explícita y profunda. Como muy bien ha observado Zimmer "no puede desconocerse que la metafísica budista no se pudo apartar, propiamente hablando, de los grandes principios fundamentales y problemas del pensamiento hindú brahmánico ortodoxo"[21]. Ahora bien, dentro de la doctrina hindú, el problema de la "liberación" fue, desde un principio, dominante como solución de las angustias temporales y espirituales del hombre y de sus relaciones con el Absoluto.

El problema, por lo demás, no es característico del hinduísmo. Constituye una aspiración humana esencial e inevitable, que tiende, a la vez, a compensar las angustias y el dolor de la vida presente, y a aclarar el destino del hombre. En todas las religiones, tanto primitivas como en las más

[19] DN, II, 15; *Dialogues of the Buddha*, II, 176.
[20] DK, 3-4.
[21] *Philosophies of India*, ed. c., p. 471.

evolucionadas, y en los modos de pensar, tanto en el hombre ingenuo como en las filosofías maduras, el problema del destino del hombre ha estado íntimamente ligado al problema de la liberación, de la redención de un estado de pecado y de sufrimiento hacia un estado de felicidad.

El hinduísmo no podía estar ajeno a esta exigencia del corazón y de la mente humana, y elaboró una madura reflexión de la liberación (*moksha*), que llegó a ser elemento central del hinduísmo[22].

Max Müller ha exagerado tal vez la dependencia del budismo respecto del hinduísmo, buscando en los Upanishads los antecedentes de todas las doctrinas budistas[23].

Pero ciertamente las líneas esenciales del Nirvâna budista pueden ya encontrarse en el hinduísmo. Oldemberg ha dado trazos precisos de la idea de liberación o moksha, en la evolución del pensamiento hindú, hasta los tiempos de *Buda*. En las épocas más primitivas del hinduísmo, en los tiempos de la composición de los himnos del RigVeda, dominaba la idea de una salvación definitiva sin referencias a la trasmigración. "*Esta época era completamente extraña a la idea que la muerte reservaba al alma nuevas peregrinaciones, nuevas alternativas de muerte y de renacimiento. No es que no se tenga nada que decir sobre la morada de los bienaventurados. En el reino de Yâmâ los que han franqueado el negro camino de la muerte disfrutan de un gozo eterno: «Allí donde el placer y el gozo y la alegría y la beatitud habitan, allí donde el deseo del que desea se halla cumplido»*"[24].

Pero al cristalizar la idea del *Âtman* y *Brahma*, y también la creencia en la trasmigración de las almas, la idea de la liberación de la muerte y de la trasmigración se unió a la doctrina de la liberación del deseo y de la unión con Brahma. La liberación del deseo va a ser un elemento central del Nirvâna budista. En el "Brahmana de los cien sen-

[22] Véase M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, Allen and Unwin, London, 1958, ps. 77-80 y 114.
[23] *The Upanishads*, t. II, Introd., ps. XXV-XXVIII y L-LII.
[24] H. Oldemberg, *Buda*, p. 48.

deros", Oldemberg observa, el deseo y las malas acciones son los que retienen el alma a esta existencia dolorosa:

"Así sucede lo mismo con el que está sumergido en el deseo. ¿Pero aquel que no desea? Aquel que está sin deseo, que está liberado del deseo, que no desea sino el Âtman, que ha obtenido su deseo, del cuerpo de ése los hábitos vitales no se escapan (a otro cuerpo), sino se concentran aquí: Es el Brahma y vuelve al Brahma. Es lo que dice esta estancia:

"Cuando se es liberado de todo deseo de su corazón, . . .

"— el mortal, desde este mundo, entra inmortal en el Brahma"[25].

Y más abajo se ve unida la idea de liberación a la vez con el "aniquilamiento del deseo", y con el "conocimiento" de Brahma, ambos elementos típicos del Nirvâna budista.

"Si el hombre conoce el Âtman (y dice): he aquí lo que soy, ¿qué podría desear, por el amor o de qué deseo podría ligarse a la vida corporal?"[26].

Oldemberg puede, en consecuencia, afirmar la estricta dependencia del budismo, en el problema de la liberación, respecto del hinduísmo:

"Es muy dudoso que el fundador de la Hermandad Búdica haya conocido nunca de otro modo que de oídas uno solo de los textos que contenían las especulaciones de los Brahmanes sobre el poder liberador de la ciencia.

Pero el hecho permanece cierto: el budismo ha recibido en herencia del Brahmanismo, no solamente una serie de sus dogmas más importantes, sino lo que no es menos significativo para el historiador, ese no sé qué, más fácil de entender que de definir, que da el tono a su pensamiento y su sentimiento religioso.

Cuando el budismo se alista en esta gran empresa de imaginar un mundo de salvación, donde el hombre se salva por sí mismo, y en crear una religión sin Dios, la especulación brahmánica ha preparado ya el terreno para esta tenta-

[25] Ibíd., p. 52.
[26] Ibíd., p. 54.

tiva. "*La noción de la divinidad ha retrocedido, paso a paso; las figuras de los antiguos dioses se borran, descoloridas: el Brahma reina en su eterna quietud, muy alto por encima de los destinos de este mundo terrestre; y fuera de él, no queda más que una sola persona para tomar una parte activa en la gran obra de la liberación, a saber, el hombre; es en sí mismo que el hombre descubre la fuerza de escaparse de este mundo, morada desesperada del dolor*"[27].

Que *Buda* haya intentado crear una religión sin Dios, y que la liberación del hombre esté absolutamente desconectada del Brahma trascendente, son afirmaciones de Oldemberg que no pueden admitirse sin muchas precisiones y mitigaciones; pero ciertamente la orientación más ética que religiosa, adoptada por *Buda* en su camino de la liberación, se hallaba ya como una práctica extendida entre muchos de los sabios y ascetas hindúes del tiempo de *Buda*.

El *Buddha-Carita*, que aun cuando no es fidedigno en sus pormenores, reconstruye sin duda el ambiente histórico del tiempo de *Buda*, nos describe la entrevista de éste con los monjes ascetas a quienes consultó, y traza extensamente el proceso de liberación que el monje Arada explica a *Buda*. En él se hallan, como elementos esenciales del método de liberación, la aniquilación del deseo, para alcanzar la tranquilidad de la mente, y los grados de la contemplación que llegan hasta la consideración del nihilismo de todas las cosas, en un método ascético que tiene en lo exterior muy poco de actitud religiosa propiamente tal:

"*Aquel que ha visto cómo el temor surge de la pasión, y la suprema felicidad de la ausencia de la pasión, se esfuerza por refrenar todos los sentidos y alcanzar la tranquilidad de la mente*"[28].

Otro de los que están profundamente versados en el Supremo Sí, habiéndose abolido a sí mismo por sí mismo, ve que nada existe y es llamado un nihilista[29].

[27] Ibíd., ps. 55-56.

[28] BK, XII, 48. Tesis típicamente budista es la reducción de la "suprema felicidad" a la represión de las pasiones, los sentidos y la serenidad de la mente.

[29] BK, XII, 63. Otra tesis budista es la "supresión del sí", la experiencia del no-yo, la interpretación nihilista de esta tesis era muy posible y por ello se ha

Buda debió encontrar, ya en su tiempo, los principales esquemas de liberación del hinduísmo que las escuelas posteriores fueron aclarando y diferenciando entre sí. Pueden reducirse a tres:

1) *Muerte definitiva, nihilismo.* Es propio de las escuelas ateas (Sâmkhya), para las cuales la liberación es un estado inconsciente, sin actividad mental de ninguna clase, que sucede a la muerte definitiva.

2) *Estado positivo.* Éste puede entenderse: o bien por un estado pasivo, sin actividad de conocimiento ni voluntad (escuelas Yoga y Nyâya); o bien, en las escuelas claramente teístas, por la unión con Dios, en grados muy diversos, desde la contigüidad hasta la confusión. Comporta estado de felicidad paradisíaca.

3) *Estado de reabsorción en el Absoluto.* La liberación se obtiene por la unión con el Brahman indeterminado o despersonalizado; culmina en la despersonalización y fusión total del individuo en el Brahman, en la inmersión como un río en el mar. Por eso la realización de la liberación se llama *Samâdhi*, que significa "reabsorción"[30].

A pesar de que *Buda* rechazó, en último término, el magisterio de los ascetas yogas a los que recurrió[31], él no hizo sino insertarse dentro de la corriente yoga de su tiempo. Por eso, de entre todos los sistemas hindúes, el Yoga es el que más influencia ejerció en el budismo.

El Yoga es, ante todo, una "ascética" corporal y espiritual, independiente de suyo de cualquer moral, religión o filosofía. Es ante todo un método. Y esto es lo que en realidad parece haber traído el budismo, mejor dicho, éste es

---

dado al budismo con tanta frecuencia el carácter esencial de nihilista y pesimista. M. Hiriyanna, *Outlines of Indian Philosophy*, p. 136. El mismo autor interpreta el Nirvâna como aniquilamiento: "The word (Nirvâna) literally means «blowing out» or «becoming cool», and significies annihilation —the heaven of nothingness— as it has been described", p. 152.

[30] Ver L. Rénou, *Hindouisme*, p. 64. M. Hiriyanna, ob. cit., p. 114.

[31] BK, XII, 69. *Buda* no rechazó como falsa —según la reconstrucción imaginaria de Ashvaghosha— la doctrina de los brahmanes, sino que, "considerándola" sutil y sumamente auspiciosa, no podía, sin embargo, dar la solución final; "I have heard this thy doctrine, subtil and pre-eminently auspicious, but I hold that it cannot be final. "

el medio hindú por el cual el budismo se insertó en las preocupaciones de su tiempo. "*El budismo no es una secta filosófica* [. . .]. *Si se lo considera demasiado como un sistema nuevo salido perfecto de la iniciativa de un pensador profundo* [. . .], *uno se engañaría a la vez sobre el doctor y sobre los fieles. El budismo es una rama del yoga o "ascetismo"*[32].

En tiempo de *Buda*, de todos los modos de salvación (es decir, el *karma* por la práctica de los ritos védicos, el *yoga* por la ascesis, y el *bhakti* por la devoción), el Yoga debía ser naturalmente el preferido por los sistemas heréticos, es decir, los que no reconocían plenamente la tradición hindú. Hîriyânna observa que, entre los heterodoxos, existió una forma de disciplina, que puso su ideal, no en la realización semidivina, como entre los hindúes ortodoxos, sino en el renunciamiento del mundo, propio del Yoga. Lo típico de estos sistemas heterodoxos fue que, en vez de caer en el efecto purificativo de los ritos védicos, adoptasen técnicas exclusivamente éticas. En general se caracterizan por su severidad estoica. "Es una disciplina de abnegación, dirigida a libertar al hombre totalmente de sus deseos personales, los cuales son mirados como la fuente primera de todas las enfermedades de la existencia"[33]. La renunciación al mundo o *samnyâsa*, estaba muy en boga en ese tiempo, y bien sabido es que *Buda* la adoptó como una de las características de sus discípulos para poder llegar al Nirvâna. En todo caso, y dentro de todos los sistemas, "*el ideal del Jîvan-Mukti continúa y podemos decir que recibe gran énfasis en este período*". Este ideal consiste en llegar a una actitud libre de pasiones, a una serenidad total, alcanzable en esta vida como la liberación o salvación misma[34].

La forma en que el budismo se insertó en su tiempo, recogiendo los materiales del hinduísmo que eran entonces,

[32] Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 11. Citando a Senart, *Un roi de l'Inde*, "Rev. de Deux Mondes", mars 1889, p. 86.
[33] Hiriyanna, ob. cit., p. 113
[34] Ibíd., p. 114.

por así decirlo, un patrimonio común a todos, ha sido bien descrita por La Vallée-Poussin en este párrafo:

"El budismo tiene por centro una cofradía muy parecida a las numerosas cofradías, de las cuales conocemos los nombres y, a veces, algunos rasgos particulares: según la tradición él se ha moldeado a la manera de las «asociaciones» heterodoxas.

"Se ha dirigido por las aspiraciones comunes a todos los hombres espirituales de su tiempo; se conforma a las dietas penitenciarias y místicas, que son comunes a todas las sectas. Su originalidad, según creemos, está en la persona, en la leyenda, en el culto al fundador, y en el carácter «búdico» que tomaron, o de inmediato o con el correr del tiempo, o por la iniciativa del fundador o por la de los alumnos, las doctrinas y los métodos heredados del Yoga" [35].

Esta apreciación general sobre la herencia del budismo, respecto del Yoga, debe aplicarse de una manera especial a su concepción de la liberación, del Nirvâna. El Nirvâna que aparece en los escritos más primitivos del budismo es muy parecido al que nos representan los yogas del tiempo de *Buda*, que aspiraban a una plena liberación de las pasiones y a la tranquilidad de ánimo, para estar por encima de todas las contingencias de esta vida corporal y dolorosa.

3. El aporte de Buda.

Sin duda que el budismo ha nacido del seno mismo del hinduísmo y en especial el hinduísmo brahmánico. Esto puede decirse más particularmente, tal vez, del Nirvâna que de ninguna otra doctrina budista. En la concepción y en los métodos de la liberación o del Nirvâna el budismo se ha inspirado en la corriente yoga brahmánica del tiempo de *Buda*. ¿Cuál ha sido, entonces, el aporte original del budismo?

En realidad es difícil hallar un elemento nuevo. Pero, sin duda, ha surgido un "nuevo espíritu" y sobre todo un

[35] La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 13

nuevo impulso debido al nombre, la autoridad y el ejemplo de *Buda*. Éste es el que ha mantenido la cohesión y el fervor místico de la tradición budista. El espíritu del budismo ha consistido precisamente en acentuar ciertos rasgos de la liberación o del Nirvâna, que andaban entremezclados con otros, dentro de la doctrina y práctica del hinduísmo brahmánico del tiempo de *Buda*. Tratemos de precisar estos rasgos.

a) La Vía Media.

Tal vez el aporte más fundamental y original de *Buda* en la doctrina de la salvación se refiere al método. El ansia de llegar a una pronta liberación de todas las barreras que impiden la unión del alma con Brahman, había llevado a los yogas a acentuar excesivamente las penitencias corporales. *Buda* hizo la misma experiencia, pero alcanzó la convicción de que ese camino era poco eficaz y muy peligroso. Adelantaba sólo una muerte corporal, pero no acababa con la raíz misma del dolor. Comprendió, entonces, que el método no era ése, sino el perfecto dominio de las pasiones, la aniquilación del deseo por el control de éstas y por su represión directa, ya que el deseo es justamente el origen del dolor. El dominio del cuerpo y del alma, tan necesario para llegar a la liberación, se obtenía, según *Buda*, no por las asperezas corporales, sino por el control ascético de la conducta total del hombre. En esta forma, llegó *Buda* al descubrimiento de que el camino más importante y necesario para la salvación no era ni el dejarse llevar de los placeres, ni el dedicarse a rigurosas abstinencias, sino la *vía media*[36]. Los compañeros ascetas de *Buda* creyeron que había abdicado del verdadero camino de salvación. Sin embargo, ya en el primer sermón, en el cual proclamó la vía media, comprendieron que *Buda* tenía razón y se hicieron sus discípulos[37].

[36] La vía media está íntimamente unida a la proclamación de las cuatro verdades y ambas ideas centrales fueron llamadas desde antiguo "la fundación del reino de la rectitud", título que lleva el Sûtra famoso en que se enuncian: *Dhamma-cakka-ppavattana-Sutra*, S B E., XI También se encuentra en otro célebre pasaje Mahavagga, I, 6, 11 29, Majhimâ-Nikâya, I, 135 y 300; Samyutta-Nikâya, III, 66 y IV, 34.

[37] MN, I, 173

El camino de la ascesis moral, en vez de los rigores corporales, es típico del método budista para alcanzar el Nirvâna. Y fue éste, sin duda, uno de los aportes más originales del fundador del budismo, fruto de su experiencia y de su reacción personal, frente a los métodos utilizados en su tiempo.

b) La salvación para todos.

El otro aporte fundamental de *Buda* a la doctrina de la salvación es el haber extendido la posibilidad de ésta para todos los hombres, sin distinción de clases, de profesiones o de razas. Así se oponía al exclusivismo brahmánico, el cual sostenía que las clases inferiores no podían llegar a la salvación, reservada solamente para algunos privilegiados. *Buda*, por el contrario, después de haber obtenido él mismo la iluminación, siente la necesidad de llevarla a todos los hombres, para que todos puedan obtener la salvación. La compasión de *Buda* por los hombres no tiene límite alguno y ha sido una de las doctrinas proclamadas unánimemente por el budismo. Brahma profetiza que todos los seres alcanzarán el Nirvâna[38], y *Buda* hace lo mismo en otra profecía[39]. *Buda* fue, en este sentido, un revolucionario que rompió las barreras puestas por los Upanishads y por los brahmanes[40].

[38] DN, II, 147

[39] Mahâvastu, I, 126.

[40] "*With Buddhism, however, the quest for moksa and the final attainment of peace in Nirvâna was opened to all, regardles of racial, cast or religious backgrounds*". Shoson, Miyamoto, "Ultimate Middle" as the fundamental principle of Buddhism. "Religious Studies of Japan" Tokyo, p. 256. Es ésta una vieja tradición budista, ya explícita en los más antiguos sûtras, como lo prueba el "Sûtra del Paria":

"*No se es paria por la casta, no se es brahman por la casta, por las acciones se es paria, por las acciones se es brahman*"

He aquí un ejemplo:

"*Vivió una vez un candala (de una casta inferior) de la casta de los sapakas (que comen carne de animales inmundos). Alcanzó tanta fama, que muchos de la casta de guerreros y los sacerdotes (brahmanes) iban a honrarlo. Disgustado del amor y de las pasiones, subió al cerro de los dioses y por el gran sendero sin polvo llegó al mundo de Brahma. La casta no le impidió renacer en el mundo divino. Mientras los brahmanes, nacidos de familias ilustres y con la boca llena de oraciones están continuamente dedicados a obras malas, dignas de castigo en*

Son raras las limitaciones encontradas, en la tradición budista, a la salvación universal de los entes, como la que se encuentra, por ejemplo, en el *Milinda*[41].

c) Meditación racional.

Otro de los aspectos, que *Buda* no ha inventado, pero que ciertamente ha subrayado de una manera original, es el carácter racional del Nirvâna. Los yogas de su tiempo, y principalmente los brahmanes, daban al éxtasis un sentido profundamente religioso; pero en el Nirvâna budista la religiosidad puede parecer totalmente ausente, o mejor, como puesta entre paréntesis para los efectos prácticos del método. Las características exteriores del Nirvâna no muestran huellas explícitas de religiosidad, sino más bien configuran un estado puramente racional, sin referencia a Dios o al culto religioso. La descripción que nos ha dejado la historia del modo como *Buda* llegó al Nirvâna no deja aflorar caracteres religiosos "explícitamente". *Buda* se sienta, medita sobre el origen del dolor, y llega a una intuición o iluminación vívida sobre la realidad última de las cosas; eso es el Nirvâna[42].

La proclamación solemne del medio de salvación para alcanzar el Nirvâna, es decir, de la "Óctuple Senda", es también de tipo racional[43]. La historia del budismo ha recogido esta actitud inicial del maestro y ha tenido siempre, como uno de los medios principales, si no el principal, de obtener el Nirvâna, la meditación o concentración racional.

Evidentemente que esta característica no es ni del todo original ni exclusiva del budismo, ya que también otras sectas de su tiempo, y especialmente el Jainismo, profesaron una salvación y un método para la misma con independencia de las prácticas y de la actitud religiosa. Pero es cierto

---

este mundo y del infierno en el otro. La casta no los ha salvado del infierno y de la condenación" Sutta Nipâta, I, 7, 21-26. Selección en italiano de P. E. Pavolini, *Testi di Morale Budistica* Lanciano, Carabba, 1912, ps. 86-87.

[41] M, 69.

[42] BK, XII, 97-104 y 117, XIV.

[43] Ver citas hechas anteriormente, nota 36.

que *Buda* puso un acento particular en el método y en el sentido racional del Nirvâna, que ha influído todo el budismo posterior.

B) LA DOCTRINA BÁSICA

Nada más difícil que determinar con precisión lo que es el Nirvâna budista. Desde un principio estuvo rodeado de misteriosidad inalcanzable, y, más bien que a una comprensión o dilucidación especulativa, se invitaba a alcanzarlo y experimentarlo. Pero como el hombre necesita aclarar y precisar las ideas que tiene de los objetos, tanto más cuanto éstos le atañen más, surgieron de inmediato, y a través de toda la historia del budismo, hasta nuestros días, las más diversas y contradictorias explicaciones del Nirvâna. Es sumamente difícil abrirse paso entre los textos y entre las discusiones clásicas y modernas para llegar a dar una definición del Nirvâna aceptable para todos. Por otra parte, y en cierta manera, debe ser así, ya que el Nirvâna es por definición "inefable". Sin embargo, se halla tan relacionado con la realidad, con la esencia y con el destino del hombre, que éste no puede evitar la urgencia de aclarar todo lo posible el misterio del Nirvâna y la forma en que el hombre puede alcanzarlo, poseerlo y descansar en él. Todo ello implica alguna noción del Nirvâna que satisfaga un mínimo de nuestras exigencias racionales. Justamente aquí es donde el budismo tendrá que decirnos su última palabra acerca no sólo del destino, sino de la realidad misma del hombre.

Para proceder ordenadamente y abrirnos camino en la enmarañada selva de teorías sobre el Nirvâna, vamos a señalar en este estudio aquellos aspectos acerca de los cuales toda la tradición budista se halla de acuerdo, y que son, asimismo, reconocidos por los especialistas. Un paso ulterior será estudiar los problemas discutidos, en los cuales, lejos de haber unanimidad, tropezamos con gran diferencia de opiniones en la misma tradición budista, diferencia acen-

tuada entre los tratadistas modernos. Creemos que es de sumo interés distinguir debidamente aquello que es cierto y admitido por los budistas, y aquello que es objeto de discusión y sobre lo cual estamos lejos de haber llegado a la unanimidad. Ello nos posibilitará un aprecio más exacto del valor de la doctrina budista y de su utilidad para conocer la realidad del hombre y de su destino.

Tratemos, pues, de precisar *los rasgos del Nirvâna admitidos por todos.*

1. Idea central del Budismo.

Budistas y no budistas están de acuerdo en que el Nirvâna es la idea central, el eje, el espíritu más íntimo del budismo. La razón de ser de toda la doctrina budista es el Nirvâna. *Buda* lo declara repetidas veces: "*Como el vasto océano, oh discípulos, está impregnado por un solo sabor, el sabor de la sal, así también, discípulos míos, esta ley y disciplina está impregnada por un solo sabor, por el gusto de la liberación, es decir, del Nirvâna*"[44]. El Nirvâna fue, desde el comienzo, la idea central directriz de toda la vida monacal, y ha seguido siéndolo en los veinticinco siglos del budismo. Todas las escrituras budistas, sin excepción, hacen del Nirvâna el eje de su doctrina, y los sistemas filosóficos clásicos con las interpretaciones contemporáneas, todas ellas giran en torno del Nirvâna. Suprimir la idea del Nirvâna sería borrar el budismo.

2. El ideal supremo.

El Nirvâna es también unánimemente considerado como el "ideal supremo", el "bien supremo", al cual el hombre y los dioses pueden aspirar. La teoría y la práctica del budismo están confirmando, sin excepción, esta característica del Nirvâna. Para todos los budistas, a pesar de las pro-

[44] KV, IX, 1, 4.

fundas diferencias de escuela, ha sido siempre el Nirvâna, desde *Buda* hasta nuestros días, la aspiración suprema. En el primer sermón *Buda* proclamó ya el ideal supremo del Nirvâna, el Inmortal. "*Abrid vuestros oídos: Yo he alcanzado el Inmortal* (es decir, la liberación de la muerte, el Nirvâna) *y predico una ley; si vosotros seguís esta ley muy pronto conoceréis por vosotros mismos y os haréis presentes en esta vida, y viviréis poseyendo este Inmortal que es el fin de la vida casta y religiosa y por cuya conquista los hijos de familia dejan la casa y viven sin techo*"[45]. *Buda* repite esta exhortación a sus cinco primeros discípulos, no sólo una, sino tres veces. El *Dhammapada* recoge toda la tradición del Canon Pâli, en el último capítulo, señalando que el hombre ideal, el que ha llegado a la suprema felicidad y supremo bien, es el que ha alcanzado el Nirvâna; él es el único digno de llamarse brahmán. "*Aquel que no tiene ataduras y que por medio del perfecto conocimiento es libre de duda y se ha sumergido en el Inmortal (Nirvâna), a él lo llamo yo un brahmán*"[46].

Recojamos otro texto expresivo del *Samyutta Nikâya*: Del verdadero discípulo, que ha llegado al Nirvâna, dice *Buda*: "*El nacimiento ha sido destruído, la vida divina consumada, se ha cumplido todo lo que debía hacerse; se han suprimido las condiciones de la existencia aquí abajo*"[47].

El mismo *Samyutta* acumula, en un esfuerzo para describir el bien ideal y supremo del Nirvâna, una serie de epítetos y de nombres, tendientes todos a expresar la magnificencia inefable de este bien, terminando por llamarlo el "refugio", el "bien supremo" (parayana)[48].

Las diferencias surgen irreconciliables, cuando se quiere concretar en qué consiste ese bien supremo. Pero los budistas y los intérpretes todos, aun desde los más diversos puntos de vista, admiten este carácter de fin y bien supremo del Nirvâna.

[45] MN, I, 172.
[46] D, 411.
[47] SN, II, 94
[48] SN, IV, 357

3. Liberación.

El Nirvâna es también unánimemente considerado como la "liberación" del hombre. En el mismo sentido, el Nirvâna es concebido como "extinción", pues por el Nirvâna se apaga, se extingue la causa y la raíz misma del dolor y de la muerte. Al proclamar *Buda* su doctrina declara que precisamente porque no se ha comprendido esta verdad del dolor y de la liberación del dolor, los hombres andan sufriendo, de existencia en existencia; sin llegar al Nirvâna. El Nirvâna es extinción en el sentido de "liberación de las ataduras de la existencia": "*Aquellos que son liberados de las pasiones son completamente extinguidos*"[49], alcanzando el Nirvâna.

Buda repite frecuentemente que el Nirvâna significa que ya no volverá el hombre a renacer en nuevas existencias, es decir, que se verá libre del samsâra[50]. Pero recojamos todavía otro texto de la tradición budista, aunque se trata de un punto absolutamente evidente y por todos admitido. Siempre que se describe el caso de algún monje, que ha alcanzado el Nirvâna, se incluye a la vez la liberación de las pasiones y la liberación de la existencia, de manera que se corte la cadena del samsâra. Véase, por ejemplo, la liberación alcanzada por Ânanda, el discípulo predilecto de *Buda*[51], y el caso de la conversión y Nirvâna del monje arrepentido Khannda[52].

4. Estado de felicidad.

Pero la liberación, aunque frecuentemente descrita como extinción, va siempre acompañada, en el Nirvâna, con la idea de "estado de felicidad".

El Nirvâna es la felicidad misma. El Nirvâna es la oposición y la exclusión de todo dolor y de toda pena. Ningu-

[49] SN, V, 765
[50] Así los textos referentes al "Primer Sermón" citados en la nota 36.
[51] KV, XT, 1, 6
[52] Ibíd., III, 15

na doctrina más unánimemente admitida por todo el budismo. *Buda* promete ya esta plena felicidad por la que vale la pena abandonarlo todo en sus tantas veces citado Primer Sermón. La solemne proclamación de la "Vía Media" lleva anexa la promesa de que ella conduce al Nirvâna, es decir, a la paz del alma, a la sabiduría superior y a la plena iluminación, sinónimos todos de felicidad[53].

La expresión "la felicidad del Nirvâna" es frecuente en toda la literatura budista. Nirvâna se ha convertido ya en sinónimo de felicidad y así ha cristalizado en la literatura hindú. El Nirvâna de Brahma significa la felicidad de Brahma[54]. Recojamos otra vez la definición del *Milinda*: "*Así es, oh Rey*, dice el sabio Nâgasena, *que el Nirvâna es todo felicidad y que no hay pena mezclada con él. Porque el Nirvâna es una cosa y el dolor es otra*"[55].

De esta esencial conexión entre el Nirvâna y la felicidad, ha surgido la asimilación de Nirvâna con el "paraíso". En una importante rama del budismo, el Nirvâna es la tierra o la región de la felicidad misma, que la imaginación describe con todos los atractivos, no sólo espirituales sino aún corporales. "*Este país de* Buda *está limpio, agradable, hermoso, y con flores que no se marchitan. Los vientos soplan en todas direcciones y esparcen por el suelo flores frescas. Y lo mismo es en la luna nueva que en la luna llena, como al atardecer o en la primera, en la media o en la última vigilia de la noche. Y los seres alcanzados por estos vientos que soplan perfumados con varios olores, están tan llenos de felicidad, como un monje que ha obtenido el Nirvâna*"[56]. "*Nosotros hemos ganado ya este gran triunfo o éxito porque nosotros hemos llegado a esta tierra de* Buda. *Contempla este país de ensueño, cuán hermoso es, que ha*

[53] DK, 3-4.

[54] *Bhagavadgîtâ*, V, 24 y 25. Como sinónimo de "felicidad divina" o suprema se usa aquí el término *brahmanirvâna*.

[55] M, II, IV, 8, 76.

[56] *Sukhâvati-Vyûha*, n. 23: "*are as full happiness as a Bhikshu (mendicant) who has obtained Nirvâna*".

Nótese la comparación del Nirvâna, como la plenitud de la felicidad.

sido preparado por el Maestro durante centenares de miles de calpas (períodos). *Mira el* Buda, *lleno del conjunto de las más brillantes virtudes, rodeado por los Bodhisattvas. Infinito en su esplendor, infinito en la luz, infinito en la vida, infinito en su séquito"*[57].

Dejando aparte el elemento de fantasía, que existe en esas descripciones del paraíso o la tierra del Nirvâna, queda en pie la asimilación del estado del Nirvâna a la felicidad misma, a la felicidad suprema. Cualquiera sea la teoría que se haya forjado acerca del Nirvâna, ella no puede ser separada del "estado de felicidad", sin desnaturalizar la tradición misma budista[58].

5. El método: ascetismo ético y meditación.

Es también unánime la tradición budista y de todos los intérpretes, en reconocer que el método indispensable y necesario para llegar al Nirvâna se resume en estos dos aspectos: ascetismo ético y meditación.

El ascetismo ético: *Buda*, al proclamar la vía media como el camino indispensable para llegar a la liberación, al Nirvâna, rechazó el ascetismo corporal extremoso, como vano, inútil y perjudicial; pero subrayó la necesidad de un ascetismo moral, que refrenara las pasiones y los deseos desordenados. La rectitud de la vida, la presencia de ánimo, el autocontrol y la sobriedad son el método indispensable para llegar al Nirvâna. La renuncia al mundo y a sus

[57] Ibíd., n. 31.

[58] Las interpretaciones del Nirvâna como "aniquilación" después de la muerte, tratan de integrar un punto de vista —negativo y pesimista— dentro de la idea de Nirvâna como felicidad. El Nirvâna sería, ante todo, el estado de paz y serenidad (felicidad) consiguiente al dominio de las pasiones en esta vida. "It is this perfect calm to be reached within the four corners of the present life that Buddhist *aims at* and means by Nirvâna although, as stated above, an arhant after dissolution of his body and mind may come to nothing". M. Hiriyanna, ob. cit., p. 153. Buddhacarita tiene el cuidado de observar: "Though *Nibbâna* is *anatta* it is not *anicca* and *dukkha* but is *Nicca* (everlasting) and *Sukko* (Bliss)". Notas al *Dhammapada*. Maha *Bodi* Soc. Bangalore, 1959, p. 139. Es imposible eludir la fuerza de la tradición, que atribuye a *Buda* estas palabras. "El mejor bien es la salud, el Nirvâna es la felicidad suprema". MN, I, 509.

placeres fue proclamada por *Buda* con su ejemplo y con su consejo, como el camino ordinario y más seguro para el Nirvâna, aunque no excluyó tampoco del mismo a los que viven en el mundo, si controlan sus pasiones y llevan una vida pura y recta, de acuerdo con la Óctuple Senda. La soberbia, el egoísmo, la voluptuosidad, las trasgresiones morales en general, son las que atan al hombre a la existencia dolorosa, haciéndolo esclavo de sus deseos.

La meditación: "Todos los Tathâgatas [los santos] *han ganado su perfecto conocimiento* [Nirvâna] *en un estado de retirada meditación, y, aún después de su iluminación, han continuado cultivando la meditación y recogiendo los beneficios que ella les dio en el pasado*[59]. Algunas sectas budistas, como el Zen, han hecho de la meditación su objetivo central, de acuerdo con este principio.

Pero todas, aun cuando den importancia mayor a otras actividades, como el culto, han reconocido siempre, como necesaria para la salvación, la meditación o la concentración espiritual.

El ejemplo de *Buda* es, en este aspecto, definitivo. Él consiguió la iluminación, es decir, el Nirvâna, después de una empeñosa concentración en largas horas y días de meditación. La meditación, para la concentración, es esencial para el monje budista, si quiere alcanzar la iluminación que es el Nirvâna.

El monje ideal, que nos describe el capítulo XXV del *Dhammapada*, es un modelo de autodominio y de control sobre todo su cuerpo, todas sus acciones y todos sus pensamientos, pero es, a la vez, un hombre dedicado intensamente a la meditación, literalmente, interiorización[60]. La meditación es necesaria, tanto para el autocontrol como para lograr la concentración necesaria, para alcanzar la "intuición final", la mirada profunda de la realidad de las cosas, que es el Nirvâna. Meditación, concentración, intuición parecen ser los grados requeridos para llegar al *Nirvâna*. "*Medita,*

[59] M, 139, 40.
[60] "Inwardness", D, 362.

oh Monje. No andes sin dirección. No dejes que tu mente dé vueltas en los placeres sensuales. No andes sin dirección. Traga una pelota de acero al rojo vivo, y cuando te quemes no grites, diciendo: ¡Oh, qué doloroso es esto!"[61]. Pero la meditación no sólo es necesaria para el autocontrol sino también para la concentración y la intuición. "*No hay intuición para aquel a quien le falta la concentración. En quien se hallan ambas cosas, concentración e intuición, él ciertamente esté en presencia del Nirvâna*[62].

6. Multiplicidad de acepciones del Nirvâna.

Refiriéndose siempre a estas características generales, la palabra Nirvâna se aplica, sin embargo, a objetos y estados muy diversos. Conviene que aclaremos las principales acepciones o significaciones para evitar equívocos, y saber en cada caso de qué Nirvâna se trata.

a) Nirvâna en esta vida y Nirvâna después de la muerte.

Por de pronto, el Nirvâna no sólo se refiere al estado en que quedará el hombre después de la muerte, sino también puede conseguirse en esta vida. *Buda* mismo habló explícitamente en ambos sentidos, a juzgar por los textos más antiguos. El Nirvâna, después de la muerte, se llama más particularmente *Pari-Nirvâna*. Con frecuencia, sin embargo, el Nirvâna, después de la muerte, se designa también simplemente como Nirvâna.

b) Nirvâna parcial y Nirvâna completo.

Propiamente hablando, el Nirvâna se entiende de la perfecta destrucción o aniquilación del deseo y de la iluminación perfecta o superior. Tal es el que da la felicidad completa, la garantía de la inmortalidad, con la seguridad de que se rompe totalmente el proceso del Samsâra o de las exis-

[61] D, 371
[62] D, 372. Ver también 373 y 374

tencias. El que ha obtenido el Nirvâna completo ya está en la "salvación final" y tiene la seguridad de no volver a renacer[63].

Pero los budistas hablan también del "Nirvâna parcial". El dominio de una pasión o de un deseo y la adquisición de una virtud es llamado también un Nirvâna. Él puede ser definitivo dentro de su limitación, por cuanto hace que en los nuevos renacimientos no aparezca más ese vicio, y tenga el privilegio del renacer en un estado en el que no sentirá el dolor que correspondía a ese vicio. Pero el Nirvâna parcial no corta definitivamente la cadena de las existencias[64].

c) Nirvâna como objeto en sí y Nirvâna como posesión.

También tiene dos sentidos muy diversos el Nirvâna, pues unas veces se aplica a algo subsistente en sí mismo como un ser, o una realidad, eterna, feliz, o inmutable, que existe en sí misma y en la cual entran o la cual poseen, se apropian, los que la merecen, es decir, los que han cortado por completo las ataduras del karma.

Pero otras veces, con no menos frecuencia, se llama Nirvâna la "posesión" de dicha realidad. En este sentido, el estado de Nirvâna se llama también Nirvâna. Pero evidentemente se están señalando acepciones diversas, cuando se habla del Nirvâna en sí, como objeto o cosa en sí, y del Nirvâna como el estado de posesión de aquella realidad. Para ilustrarlo con un símil: una cosa son las riquezas "en sí", otra la "posesión" de las mismas.

d) Nirvâna como posesión y Nirvâna como beatitud.

Asimismo, además de llamarse Nirvâna a la "posesión" del mismo, es decir, al estado en el cual uno participa del

[63] Véase, por ejemplo, el caso en que *Buda* asegura de algunos de sus discípulos, que ya en esta vida han logrado la "salvación final" y "no volverán a renacer". MP

[64] Véase de La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 168-171

bien y de la felicidad que es el Nirvâna, recibe también la denominación de Nirvâna la consiguiente "satisfacción" o sensación de felicidad, de beatitud que uno experimenta al poseer el Nirvâna. Con esto último, se está señalando más bien el estado psicológico, la conciencia psicológica de poseer el Nirvâna, el bienestar vivido. Esta beatitud del Nirvâna fue también señalada por *Buda* en su Primer Sermón, al decir que él había alcanzado una "beatitud", la mayor beatitud, "la mejor beatitud del Nirvâna". Con ello se refería a esta conciencia psicológica de la felicidad, por haber llegado al último grado de aniquilación y destrucción del deseo y de las pasiones y de la existencia[65].

e) Nirvâna como beatitud (felicidad) y Nirvâna como santidad.

Finalmente, son dos acepciones diversas las que adquiere la palabra Nirvâna cuando con ella se designa la felicidad, que del Nirvâna resulta, y la santidad, requerida para llegar al Nirvâna. Sin embargo, una y otra, beatitud y santidad, se denominan también Nirvâna. Para algunos autores la santidad es ya la felicidad misma, el Nirvâna[66]. Pero parece que debe admitirse una distinción entre ambas acepciones ya que santidad, es decir, la práctica de las virtudes

[65] *"La conscience de la possession du Nirvâna, conscience obtenue dans l'extase, qui est «béatitude», qui est le meilleur Nirvâna de ce monde et, a proprement parler, le seul"*. Ibíd., p. 83

[66] Así en general los autores que defienden la doctrina de que el Nirvâna sólo puede conseguirse en este mundo y que después de la muerte no hay sino aniquilación total. Entre ellos es clásico el nombre W. T. Rhys Davids, quien en su obra *Early Buddhism*, reduce el Nirvâna al estado psicológico de tranquilidad, producido por la supresión del deseo, rechazando toda interpretación del Nirvâna en el otro mundo. Esta última hipótesis es, según Rhys Davids, la que trae *"des discussions interminables si le Nirvâna était l'extase eternelle ou l'aneantissement absolu"* (p. 74). La dificultad que tiene la tesis nihilista de Rhys Davids de la que más adelante nos ocuparemos, hizo que la tradición budista haya pensado en el Nirvâna como "felicidad positiva" alcanzada por medio de la "santidad" que es el camino y que recuerda la fórmula antigua de "la óctuple senda". Son raros los textos que identifican santidad y Nirvâna, como el de SN, IV, 251. *"Se habla del Nirvâna. ¿Qué es el Nirvâna? La destrucción del deseo. Se habla de santidad. ¿Qué es la santidad? La destrucción del deseo"*. Pero aquí se toma indistintamente el efecto por la causa o el camino por la meta.

y el esfuerzo por desarraigar el deseo, y el mismo haber logrado desarraigar el deseo, parece más bien ser el camino para la beatitud del Nirvâna que el Nirvâna mismo. La santidad consistiría, según el budismo, en el cumplimiento de los preceptos incluídos en la Óctuple Senda. La beatitud del Nirvâna es el resultado de la santidad. Sin embargo, puede, en cierta manera, uno y otro denominarse Nirvâna.

L. de La Vallée-Poussin distingue cinco acepciones principales del Nirvâna: 1) Nirvâna como el Absoluto en sí, como cosa que existe en sí misma y que es tomada al entrar en posesión del Nirvâna o al entrar en el Nirvâna; 2) posesión integral del Nirvâna, que es el Nirvâna completo en este mundo, el que corresponde a *Arhat*; éste se llama Nirvâna con restos, porque no suprime las incomodidades del cuerpo en este mundo; 3) conciencia de la posesión del Nirvâna; se llama también la beatitud o felicidad, es decir, según la expresión de *Buda*, el mejor Nirvâna en este mundo; 4) posesión del recogimiento de la cesación de la idea y de la sensación; es el grado máximo del éxtasis en este mundo; se tiene conciencia por el cuerpo solamente, pues el pensamiento está interrumpido; 5) entrada en el Nirvâna, al fin de la vida; es el Nirvâna después de la muerte, llamado también Nirvâna sin restos, porque ya se ha suprimido el dolor físico proveniente del cuerpo; 6) posesión del Nirvâna respecto de una pasión; es el Nirvâna parcial llamado también santidad o Arhat incompleto[67].

[67] *Nirvâna*, ps. 83-84 D. T. Suzuki observa que los Mahâyânistas distinguen cuatro aspectos del Nirvâna: 1) El Nirvâna en sí, el puro y absoluto, poseído igualmente por todos los seres, 2) El Nirvâna que conserva los restos de relatividad y que, aunque liberado de las afecciones nocivas, queda todavía (. .) sujeto al dolor y a la miseria (el Nirvâna en este mundo); 3) Un Nirvâna que, aunque relativo, se halla, sin embargo, libre de todas las cadenas del nacimiento y de la muerte y liberado de toda materia (El Nirvâna definitivo); 4) El Nirvâna como pura sabiduría y bondad compasiva, que no se halla fijo en ninguna parte, sino que es pura contemplación de la eterna realidad de las cosas (*Ashvaghosha's "Awakening of faith" in the Mahâyâna*, p. 119, nota 1). Citado por T d'Eypernon, en *Les Paradoxes du Bouddhisme*, p. 185. Este mismo autor distingue cuatro aspectos o acepciones del Nirvâna 1) el Nirvâna como destrucción, es decir, de las pasiones y de todo lo que ata a la existencia; 2) el Nirvâna como un saber perfecto

Después de haber considerado la multiplicidad de acepciones y los diversos sentidos de la palabra Nirvâna, podemos pasar a estudiar el Nirvâna en sí mismo. Pero aquí es donde surgen las más diversas interpretaciones y problemas, que, hasta ahora, no han podido hallar una solución definitiva. Todos coinciden en que puede concebirse el Nirvâna como felicidad y como reposo, como el ideal supremo del hombre y como la iluminación, que revela todos los secretos de la naturaleza y da la felicidad perfecta. Pero, ¿en qué consiste esa felicidad del Nirvâna? ¿En qué consiste ese reposo, ya sea en la vida, ya sea después de la muerte? ¿El Nirvâna es un estado de inconciencia? ¿Es más bien un estado de supraconciencia?; en el Nirvâna ¿el yo queda aniquilado totalmente o permanece en un sueño o reposo eterno?, ¿permanece individualmente en una felicidad eterna en la unión y contemplación de Dios o es más bien absorbido o reabsorbido en el absoluto universal, desapareciendo en él como una gota de sal en el océano inmenso? ¿El Nirvâna es la expresión suma del Nihilismo o nos ofrece una felicidad positiva? He aquí las acuciantes preguntas que todo budista ha de plantearse y que los sabios orientalistas tratan de resolver en teoría. En este capítulo hemos tratado de realizar el estudio previo imprescindible; señalar, como base de las ulteriores interpretaciones, aquellos aspectos en que los intérpretes suelen estar de acuerdo y en que los textos son más coincidentes.

"Conocimiento intuitivo y que, por tanto, sale del interior y no está sujeto a las conexiones del error Es también a la vez una felicidad inalterable, la conciencia de un poder que nada puede destruir y de una emancipación total", 3) el Nirvâna que es alcanzado por el sabio en esta vida, a veces sólo momentáneamente, y, en el caso de los Arhats, definitivamente, el Nirvâna perfecto, el Nirvâna en la otra vida, en el Pari-Nirvâna o Nirvâna, sin residuos de la existencia, 4) el Nirvâna es también concebido como una realidad en sí, es el Nirvâna objetivo o como cosa en sí (p. 185). Segun d'Eypernon, este último aspecto del Nirvâna no está explícito en la literatura canónica pero hemos visto cómo en el Milinda Panha resulta muy claramente de las explicaciones y metáforas empleadas por Nâgasena

II. EL NIRVÂNA EN ESTA VIDA

1. EL NIRVÂNA CONSCIENTE

A) EL NIRVÂNA COMO EXPERIENCIA METAFÍSICA

1. La posibilidad del Nirvâna en esta vida.

¿Puede alcanzarse el Nirvâna en esta vida? La respuesta afirmativa a esta pregunta ha sido unánime dentro del budismo. El estado ideal de felicidad que el Nirvâna propone puede ser alcanzado en esta vida. Nada más claro dentro de la literatura budista, de la tradición y de las enseñanzas de los maestros. Desde el tiempo de *Buda* hasta hoy la práctica y la teoría han sido unánimes. Hemos podido comprobarlo frecuentemente en nuestras visitas a los monasterios budistas del Japón. He conocido algunos maestros, de los cuales se afirmaba que habían obtenido el Nirvâna y ellos mismos a veces me confirmaron el hecho.

a) El caso de *Buda*.

El primer caso del Nirvâna budista obtenido en esta vida es el de *Buda* mismo. Sentado bajo el árbol de la iluminación y por su propio esfuerzo alcanzó el Nirvâna, se dio cuenta de ello y lo comunicó luego a los primeros discípulos y a todos cuantos le siguieron. A su vez, él prometió también a los que siguiesen su doctrina la liberación definitiva en este mundo. Tres veces repite a sus discípulos: "Ya en esta vida viviréis poseyendo este Inmortal (la liberación de la muerte) que es el fin de la vida pura y religiosa"[1]. Puede decirse que éste es el mensaje repetido

[1] MN, I, 172.

incesantemente por *Buda*: "Creed en mí y en mi ley y alcanzaréis, aun en este mundo, la liberación definitiva". La proclamación incesante de las cuatro nobles verdades, está seguida por esta formal promesa de que las raíces de la existencia dolorosa serán totalmente arrancadas. Y esto no ya después de la muerte, sino aun en esta vida. Aquel que sigue "el camino de la verdad o el espejo de la verdad", es decir, que cree en *Buda*, en su verdad y en su orden y practica las virtudes budistas, él puede predecir de sí mismo: El infierno ha sido destruído ya para mí; el nacer como un animal o como un espíritu o en cualquier otro lugar de dolor. Yo ya estoy convertido, ya no estaré sujeto al renacer y al estado de sufrimiento, y estoy seguro de la salvación final"[2].

El Nirvâna en esta vida es descrito por *Buda* como la beatitud máxima (Primer Sermón)[3], como la paz de la mente, la sabiduría superior[4]. Las escrituras budistas están llenas de casos concretos del Nirvana alcanzado en este mundo, unas veces súbitamente, otras después de largos años de prácticas, de meditación y de propio esfuerzo. El caso de *Buda* no es de iluminación repentina, sino tras larga práctica de meditación. El discípulo más intelectual que tuvo *Buda*, según la tradición, Sâriputra, alcanzó la iluminación repentinamente al escuchar la primera exposición de las cuatro verdades, de labios de un novicio budista[5]. En cambio, el monje predilecto de *Buda*, el devoto Ânanda, sólo alcanzó la iluminación años después de la muerte de *Buda* y en el momento más inesperado, en el momento de acostarse: "Y al caer la noche, al acostarse, él inclinó su cuerpo, pero antes de que su cabeza tocase la almohada y mientras sus pies estaban todavía levantados del suelo, en este intervalo, él se vio libre de las ataduras al mundo, y su corazón emancipado de las "afavas" (es decir, de la sensualidad, de la individualidad, ilusión e ignorancia)[6].

[2] MP, II, 10. Ver también, IV, 2
[3] MN, I
[4] MP, IV, 3; DK, n. 4.
[5] MV, I, 23
[6] KV, IX, I, 6

b) La "salvación en vida" según el hinduísmo.

Por lo demás, la doctrina del Nirvâna en este mundo no fue un invento de *Buda*. Era ya doctrina y práctica común entre los hindúes contemporáneos del fundador del budismo. El *jîvan-mukti*, es decir, el liberado en vida, era una práctica corriente entre los brahmanes contemporáneos de *Buda*, y ha sido siempre reconocida en toda la tradición hindú. Del liberado en este mundo hablan Upanishad y el Vedânta. En el sueño perfecto y en los estados de recogimiento superiores al sueño, el alma individual se pierde en el alma universal[7]. Zimmer describe, por su parte, el estado de *jîvan-mukti* según la tradición vedânta.

El *jîvan-mukti* representa, según el Vedânta, el ideal del "hombre, divino en la tierra", inspirado por la tradición multisecular de la India[8]. Él ha alcanzado la misma imperturbable serenidad y paz que luego encontraremos en el budista cuando éste alcanza el Nirvâna: "Se mueve en el mundo, entre las cosas y los acontecimientos temporales, pero su morada está en la eterna paz"[9]. Esta paz interior hace que el liberado se halle más allá de toda perturbación y aun de toda actividad que podría, en un momento dado, agitarlo interior y exteriormente. No es que no desarrolle actividad, pero en su intimidad se halla instalado en el fondo inmutable que, sin cambio, origina todo el devenir. Aunque exteriormente desarrolla actividad, "propiamente hablando es inactivo y así no acumula más karmas"[10].

[7] L. de La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, París, Beauchesne, 1925, p. 72. La experiencia *jîvan-mukti* se halla por primera vez en el *Muktyupanishad*, pero la idea es anterior. *Jîvan-mukti* es la forma abstracta, "salvación" en esta vida, *Jîvan-mukta* es el sustantivo concreto, "el que ha obtenido la salvación. . ."

[8] H. Zimmer, *Philosophies of India*, New York, Panthcon, 1953, p. 441.

[9] Ibíd., ibíd.

[10] Ibíd., p. 442: "Though the perfect sage «released in life» may appear to be active in the phenomenal sphere, he is not really putting himself into his action any longer, at root he is inactive, and so the first two types of karma do not affect him any more". Le queda el único karma de la conservación de la vida individual, pero éste desaparece con la muerte sin dejar "rastros" (*upâdhi*). Zimmer describe a continuación (ps. 442-443) cómo esta liberación en vida según el Vedânta, consiste principalmente en conocer que el yo individual es una nueva ilusión, y que la única realidad verdadera es el Yo Universal (*Changeless Total Universal Self*). Son fáciles de ver los elementos que el Budismo ha recibido del Vedânta.

c) El Nirvâna en esta vida y la felicidad perfecta: doctrina budista.

Tanto acerca del *jîvan-mukti*, como del Nirvâna budista, surge espontáneamente el interrogante: Si el Nirvâna es la felicidad perfecta, ¿cómo es posible alcanzarlo en este mundo? Sería necesario perder la sensibilidad humana, tornarse insensible como una piedra para no sentir aflicción espiritual ante los males ajenos o propios y para no experimentar las incomodidades y dolores físicos a que el cuerpo nos sujeta. Pero ¿cómo en estas condiciones puede hablarse de una "felicidad perfecta?".

Según la doctrina budista, confirmada por los libros canónicos con numerosos ejemplos, el Santo que alcanza en esta vida la liberación final, es decir, el Nirvâna perfecto, lo retiene sin poderlo ya perder[11]. Sin embargo, la felicidad perfecta, sin atenuaciones o resabios de dolor, se experimenta sólo en el momento del éxtasis. El goce es entonces supremo, pero momentáneo. Inunda de luz y de felicidad el resto de la vida, pero no ya con la plenitud con que se las ha disfrutado en el éxtasis. En la vida ordinaria permanecen la paz y serenidad espiritual interior, pero el nirvanado está sujeto a los dolores corporales y la sensación de felicidad no es tan perfecta. La ansiedad y la angustia espiritual ante la vida han desaparecido, pero el Santo se encuentra todavía, a causa de su cuerpo, sumergido en el devenir de las cosas y sujeto a los dolores corporales, como todos los demás hombres. Sólo que ya los experimenta como accidentes del cuerpo que a él propiamente no le atañen. Nâgasena explica esta situación a su discípulo: "Porque las causas, próximas o remotas, del dolor corporal todavía continúan, él estará sujeto al mismo. Pero las causas, próximas o remotas de la agonía mental habrán cesado, y por ello él no

[11] Recordemos que el "Nirvâna perfecto" es el que ha llegado a la supresión de *todo* deseo y de *toda pasión* El Nirvâna perfecto después de la muerte se llama "sin restos" (*upâdhi*) porque no está sujeto a las afecciones corporales, el Nirvâna perfecto en esta vida es "con restos", pero la salvación será asegurada. Como observa AN, IV, 202. "Muchos monjes se extinguen en el Nirvâna sin restos, pero no por ello el Nirvâna es más o menos perfecto"

las sentirá. De aquí que, acerca del Bendito, se haya dicho: «Él sufre una clase de dolor, el dolor corporal; pero no el dolor mental»"[12].

Todos, pues, coinciden en que el Nirvâna en este mundo no libra de los dolores corporales; consiste en la liberación de la ilusión del yo, en la liberación de las pasiones, en la superación del deseo, lo cual produce un estado de felicidad, de serenidad y paz interior, que nada puede perturbar. Pero, todavía quedan puntos esenciales por esclarecer. Propiamente hablando, ¿en qué consiste ese estado? ¿Cuál es el acto preciso por el que se alcanza el anhelado Nirvâna en este mundo? ¿Se trata de un éxtasis momentáneo, en el que se pierde la conciencia del yo? ¿Qué se experimenta en ese éxtasis?

d) La interpretación del Nirvâna consciente.

Uno de los problemas centrales del Nirvâna en esta vida se refiere al éxtasis o el momento en que el Nirvâna se obtiene: ¿se trata de un éxtasis consciente o inconsciente? En torno de este interrogante vamos a organizar las tres hipótesis principales del Nirvâna en esta vida. Con mucha frecuencia se ha descrito el Nirvâna como un estado parecido al del sueño. La conciencia en sí desaparece y, en esta forma, toda preocupación y todo deseo que pueda causar dolor se tornan imposibles. Con mucha frecuencia también los especialistas describen el Nirvâna como un acto en el cual se sobrepasa el yo individual y se suspende toda la actividad mental hasta llegar al estado de "no-mente". Esta descripción está nuevamente sugiriendo un estado de inconsciencia, en el cual la conciencia individual queda totalmente superada.

Tratemos, sin embargo, de analizar lo que los textos y las experiencias nos ofrecen al respecto.

[12] M. II, 2, 4. Ver también DN, II, 109 "Dentro de poco el Tathâgata se extinguirá definitivamente (*parinibbâna*) en el Nirvâna donde ya no hay restos (*upâdhi*)"

Comencemos por la primera hipótesis, es decir, que el acto en el cual se alcanza el Nirvâna tiene lugar dentro del campo de la conciencia.

Es necesario reconocer que los maestros budistas parecen reacios a admitir la permanencia de la conciencia en el acto del Nirvâna. Sin embargo, se encuentran en sus mismas descripciones no pocos elementos que parecen inducir claramente a la idea de que en realidad la conciencia no desaparece. Vamos a tratar de reunir estos elementos en torno de dos estadios que van entrando progresivamente, por así decirlo, en la íntima realidad del Nirvâna: el Nirvâna es "conocimiento"; el Nirvâna es "experiencia metafísica". Después de lo cual señalaremos algunos "efectos conscientes" del Nirvâna.

2. El Nirvâna como conocimiento.

a) El Nirvâna como iluminación.

Que el Nirvâna sea en sí mismo un acto de conocimiento y surja fundamentalmente del conocimiento parece tan claro en toda la tradición budista que no creemos sea negado por ningún maestro del budismo. El ejemplo más claro, y a la vez más memorable, lo encontramos ya en el Nirvâna prototipo, en el Nirvâna mismo de *Buda*. Nada más aleccionador al respecto. El asceta Gotama está sentado debajo del árbol sagrado en meditación. Ha renunciado ya a las asperezas corporales y está dispuesto a no levantarse de aquel sitio y a no interrumpir su meditación hasta que haya descubierto el secreto de la liberación. Finalmente, una súbita iluminación por la que conoce la causa del dolor y el remedio del dolor en la existencia humana lo llena de felicidad: es el Nirvâna. Las diversas descripciones que tenemos coinciden en hablar de este momento decisivo como el momento de la "iluminación". Pero iluminación es evidentemente un conocimiento profundo de la última realidad de la vida humana. Recojamos uno de los textos que muestra claramente cómo el Nirvâna fue un conocimiento luminoso:

"El Bodhisattva que todo lo conoce, el iluminado, habiendo tomado esta determinación, después de haber ponderado repetidamente y meditado de esta manera, llegó a la siguiente conclusión:

"Esto es el dolor, esto es también el origen del dolor en el mundo de los seres vivientes; esto es también el fin del dolor; éste es el camino que lleva al fin del dolor". Habiendo determinado de esta manera él conoció todo como es en realidad en sí.

Así él, el Santo, sentado allí sobre el césped, al pie del árbol, ponderando, por sus propios esfuerzos, alcanzó por fin el perfecto conocimiento.

Entonces rompiendo la cáscara de la ignorancia, habiendo ganado los diversos modos de perfecta intuición, alcanzó todo el conocimiento parcial de las diversas alternativas que está incluído en el conocimiento perfecto[13]. Este expresivo texto de Ashvaghosha nos muestra claramente la idea que el budismo se había formado del Nirvâna alcanzado por el Maestro. Tal Nirvâna consistió esencialmente en alcanzar el "perfecto conocimiento". El perfecto conocimiento se refiere principalmente a las cuatro verdades sobre el dolor, por medio de las cuales rompió la "cáscara de la ignorancia". Todo el texto está hablando explícitamente de que el Nirvâna fue conocimiento, un acto de conocimiento por el que *Buda* penetró los secretos de la vida y de la existencia.

Nada extraño que *Buda* al encontrar a sus antiguos compañeros, que van a ser sus primeros discípulos, y al recibir el saludo de éstos como amigo les diga: "Oh Monjes, no me digáis amigo, yo soy Santo, yo he obtenido sabiduría perfecta, en adelante llamadme el Iluminado (el *Buda*)"[14].

El nombre mismo de *Buda* surge del primer Nirvâna, a partir del cual Gotama cambia su antiguo nombre de asceta por el del fundador de la nueva religión, que significa

[13] BK, XIV, 64-67
[14] MV, I, 173.

justamente el Iluminado[15]. Estamos siempre ante un "acto de conocimiento" como la referencia más inmediata y más apropiada del Nirvâna en que Gotama se trasforma justamente en *Buda*.

El Primer Sermón en que proclama el ideal del Nirvâna vuelve otra vez a identificar Nirvâna con conocimiento. *Buda* predica "La Vía Media que conduce a la intuición interior, que lleva a la sabiduría, que guía a la calma, al conocimiento, al Sambodhi, al Nirvâna"[16].

A lo largo de la historia del budismo, el Nirvâna ha sido siempre reconocido como una iluminación, de la cual tiene conciencia el que la recibe. Así, a la pregunta del rey Milinda sobre si el que ha alcanzado la salvación final en esta vida, es decir, que ha llegado al Nirvâna perfecto en esta vida y que, en consecuencia, no va a renacer más, tiene conciencia de ello, Nâgasena responde que efectivamente el Santo tiene conciencia de que no renace[17]. Que el Nirvâna sea esclarecimiento, iluminación, y que el Santo tenga conciencia del mismo, ha sido doctrina común de la escolástica budista, contra algunos que han negado la imposibilidad de conocer el Nirvâna. Recojamos el testimonio de uno de los escolásticos más autorizados:

"El Nirvâna, por el contrario, es difícil de percibir, porque su existencia no es una serie de momentos, y porque su naturaleza y su actividad son sutiles y ocultas. Sin embargo, el asceta (*yogin*), entrado en el recogimiento, en el momento en que nace el discernimiento en él por el recogimiento, toma conciencia (*sâksâtkaroti*, en inglés "*realize*") del Nirvâna, de su naturaleza, de su actividad. Cuando él sale de la contemplación, exclama: «Oh, el Nirvâna, destrucción, calma, excelente, escapatoria». Los ciegos, porque ellos no pueden distinguir el azul y el amarillo, ¿tienen el derecho

[15] El término "Buddha" está formado de la raíz sánscrita "budh", que significa conocer

[16] MV, I, 6, 17-18.

[17] M, II, 2, 2.

de decir que los videntes no ven los colores y que los colores no existen?" [18].

Claramente aparece en esta descripción escolástica que el Nirvâna se obtiene mediante un recogimiento, pero ese recogimiento se dirige a obtener el discernimiento, lo que implica conocimiento v conciencia; más todavía se mantiene la conciencia de la realización del Nirvâna mismo. Esta conciencia, por la que se capta el Nirvâna, ha sido llamada por los escolásticos budistas, tanto pâlis como sánscritos, "el ojo de los Santos". "Por esta facultad se «experimenta» el Nirvâna, se tiene la experiencia del Nirvâna, porque se siente la satisfacción y el bienestar que comporta el contacto con el Nirvâna" [19].

La tradición se ha mantenido en la expansión del budismo Mahâyâna por la India y el Japón. El término "Satori", empleado por los japoneses para designar el Nirvâna, significa asimismo "despertar", "iluminación", "esclarecimiento" [20]. Para los budistas contemporáneos de todas las escuelas, el Nirvâna sigue siendo el ideal correspondiente a la iluminación trasformadora que experimentó su Maestro, *Buda*. Pero de una manera especial se esfuerza la secta del Budismo Zen por alcanzar el "Satori" mediante la meditación. Todos los maestros budistas se han resistido a dar una explicación de lo que es el Satori, de su experiencia y de su contenido. Sin embargo, las aclaraciones que se dan sobre las técnicas de la meditación, y sobre los resultados que se experimentan en el Satori muestran claramente que tienen la idea correspondiente al mismo, es decir, de ilumi-

[18] *Samghabhadra*, Tokyo, XXIII, 3, 94. También MN, I, 510, y *Visuddhimagga*, 507. "¿Puede decirse que el Nirvâna no existe, como un cuerno de liebre (un absurdo), porque no se puede percibir? No, pues hay medio de percibirlo, del mismo modo que puede percibirse el pensamiento de otra persona por un conocimiento *sui generis*. No puede decirse que una cosa no existe porque los tontos no la perciben" Citas de L. de La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 74-75

[19] La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 75.

[20] "*Satori* is generally translated as «enlightement», but «awakening» may be better term [...]. But as long as *satori* explores and reveals the deepest and darkest recesses of consciousness which hither escaped our ordinary inspections or introspections, it is enlightenment" Daisetz T Suzuki, *Zen and Japanese Buddhism*, Tokyo, Tuttle, 1958, ps. 47-48.

nación, de intuición, de un conocimiento intuitivo y consciente. Dumoulin recoge, en su obra sobre el Zen[21], las descripciones que nos han dejado de su Satori algunos maestros budistas; todas ellas hacen referencia al tránsito de la oscuridad y de las tinieblas de la mente hacia una luz de sol radiante. Dumoulin antepone esta observación a la descripción del Satori de uno de los maestros chinos: "Hsueh-ien Tsu-ch'in (t 1287) se sintió también trasladado de las tinieblas a la luz del sol, cuando él alcanzó en la iluminación una nueva visión de la realidad". He aquí ahora las palabras del propio iluminado.

"La experiencia fue indescriptible y totalmente incomunicable. Pues no hay nada en el mundo con lo cual se puede comparar. . . cuando yo miré hacia mí, hacia arriba y hacia abajo, todo el universo, con su multiplicidad de objetos brilló ahora de una manera totalmente diversa. Lo que hasta aquí había sido aborrecible y estaba mezclado con la ignorancia y el dolor, apareció ahora ser no otra cosa que un efluvio de mi propia naturaleza interior, la cual en sí misma brillaba, apareciendo verdadera y trasparente. Este estado de conciencia duró más de medio mes"[22].

Nada más expresivo que este testimonio para demostrar que el Nirvâna o el Satori es una intuición intelectual extraordinaria que se realiza a plena conciencia del privilegiado que la alcanza. Otro testimonio recogido por el mismo Dumoulin nos dice que "sucedió como si repentinamente uno hubiera visto brillar esplendorosamente el sol a través de las nubes blancas como la nieve"[23].

El Nirvâna, pues, aparece claramente como un acto de conocimiento, de un conocimiento extraordinario, pero que debe describirse ante todo como iluminación de la mente, de la cual ésta tiene plena conciencia en el momento de la iluminación y después de ella. Toda la trasformación que el Nirvâna opera surge de esta iluminación fundamental, ya

[21] H Dumoulin, *Zen*, Geschichte und Gestalt, Bern, Francke, 1959
[22] Ob. cit., p. 272.
[23] Ibíd., ibid.

que ella corta la raíz principal de las ataduras a esta existencia dolorosa, es decir, la ignorancia.

b) Conocimiento intuitivo: Más allá del pensamiento conceptual.

Pero aunque el Nirvâna es esencialmente un estado de iluminación, y por tanto de conocimiento y conciencia (diríamos de conocimiento supremo, de conciencia máxima), sería, sin embargo, un grave error compararlo con el conocimiento del tipo de nuestra actividad mental ordinaria. No se trata del conocimiento común: no es la actividad superficial de pensar y discurrir sobre las cosas y sobre la vida que con más o menos conciencia desarrollamos habitualmente. Tampoco se trata del razonamiento sistemático con que el sabio desea explicar los fenómenos de la vida y encontrar sus conexiones y sus causas. En toda esta actividad la mente está, por así decirlo, distraída en multitud de objetos, formando conceptos con los que quiere aclarar y representar mejor aquéllos. Pero es evidente que la inteligencia, mientras trabaja en esta multiplicidad y variedad de objetos y de actos no puede alcanzar la realidad más allá del devenir, del vaivén de los acontecimientos, y se halla, por consiguiente, sujeta a la multiplicidad, inestabilidad e inquietud que, lejos de traer la paz, más bien atormentan el ánimo. Ahora bien, el Nirvâna es descrito por todos como elevando al hombre por encima de la multiplicidad de las cosas, por encima del tiempo y del espacio, de la contingencia de las situaciones en que el hombre se pueda encontrar. Sólo entonces podrá comunicar esa serenidad, calma y paz, prometidas por *Buda*.

Se trata, pues, de un conocimiento y de una conciencia que no son nuestro conocimiento y conciencia ordinarios. Los budistas la han descrito con frecuencia llamándola "no-mente"[24]. Con esto quieren significar que el Nirvâna es

[24] "This state of mind is echoed by Eno, the sixth patriarch, when he tells us to realize «no-mind», «no-form», and «no-abiding», and further advises us «to keep Tao» (i.e. *prajñā*) [meditación introspectiva] ever flowing with no obstructions" D. T. Suzuki, ob. cit., p. 27.

un estado en el que se ha superado la mente misma. Hay que estar más allá de la mente y de la intelección, hay que estar más allá de los pensamientos, alcanzando la meta en que cesa la actividad diversificante y pluralizadora de la mente humana. Según los budistas, esto implica llegar al conocimiento de la mente como tal en su pureza misma, no perturbada por la actividad propia y plurificante de la mente. Escuchemos esta doctrina budista, recogida por un eximio poeta:

"*El lenguaje y la intelección,*
cuanto más nos entretenemos con ellos,
tanto más lejos vamos en nuestro desvarío;
abandonemos por tanto el lenguaje y la intelección,
y entonces no habrá lugar por donde nosotros no pasemos libremente. Cuando nosotros retornamos a la raíz, entonces alcanzamos el sentido; cuando nosotros miramos a los objetos externos, perdemos la razón. El momento en que somos iluminados interiormente, pasamos nosotros más allá del vacío de un mundo que nos enfrenta"[25].

Pero esto no significa todavía en manera alguna que se señale el Nirvâna como un estado de inconsciencia. Lo que se excluye es la actividad ordinaria caracterizada por la formación de los pensamientos y la comparación de sus relaciones. Esta actividad plurificante no puede dar la paz, serenidad y unidad de la mente y del ser que busca el Nirvâna. Más bien se trata aquí de un conocimiento vivido, de una intuición vivida, sin imágenes, ni pensamientos determinados, sin la representación de objetos aislados y definidos, sino solamente la vivencia consciente de la propia realidad y del universo en que me hallo inserto. No es meditación y discurso, sino una simple contemplación vivida. Los budistas, y particularmente el budismo Zen, distinguen entre la

[25] Seng-Ts'an, *On believing in mind*. Trad. de D. T. Suzuki, publicada por E. Conze, *Buddhist Scriptures*, New York, Penguin, 1959, p. 172. Seng-Ts'an es un poeta chino, que vivió entre los siglos v y vi. El mismo poema ha sido traducido por Arthur Waley con el título "On trusting in the Heart", para la colección *Buddhist Texts* de Conze, n. 211.

meditación discursiva (*dhyâna*) y la meditación intuitiva o contemplativa sin actividad de pensamientos que es más bien un vivir consciente (*prajñâ*)[26]. Sólo cuando se llega a este estadio se ha logrado la iluminación, la verdadera sabiduría, que destruye la ignorancia (Avidyâ).

c) Más allá de la dualidad sujeto-objeto.

De esta manera debe entenderse la doctrina budista, a veces incomprensible para los occidentales, según la cual en el Nirvâna "cesa toda la actividad mental", toda representación de ideas y de formas. ¿Cómo es posible el ideal de acabar con todo conocimiento, si se trata de alcanzar el supremo conocer? Lo que aquí se exige es llegar a un conocimiento más inmediato de la realidad, el cual por lo mismo y en cuanto no utiliza el intermediario de los pensamientos, es de suyo más perfecto por ser un contacto más inmediato con la realidad misma. Una experiencia en que la realidad del sujeto se hace patente a sí misma, y en la cual se contempla a la vez el mundo circundante como formando una totalidad con el sujeto mismo, es una simple vivencia trasparente: la dualidad del pensamiento parece desaparecer o acercarse a su límite máximo (*advaita*).

En este sentido, entendemos también al poeta budista que quiere trasladarnos más allá del sujeto y del objeto:

[26] *Prajñâ* (la *a* final larga) significa *sabiduría*, en el sentido clásico de *sapientia* en latín, es decir, un conocer universal, profundo y gustoso (de *sapere*). Prajña (la primera *a* larga y la segunda breve) es nominativo del sustantivo "el sabio" Véase Zimmer, ob. cit., p. 374. *Jñâna* significa "conocimiento en general". Pero un sentido parecido a prajñâ tiene el término Vijñâna "*Vi*" agrega a jñâna el significado de "infinitud", de "comprehensión total". *Vijñâna* significa así "plenitud de conocimiento" Esta "plenitud de conocimiento" incluye dos caracteres: 1) la no-dualidad (*advaita*) (ver Zimmer, ob. cit., p. 370), 2) la vivencia inmediata, existencial. Ramakrishna declaró esto último de la siguiente manera: "¿Qué es vijñâna? Es conocer a Dios de una manera especial. La conciencia y la convicción de que el fuego existe en la madera es *jñâna*. Pero cocinar el arroz en ése, comerlo y alimentarse de él es *vijñâna*. Conocer por la propia interna experiencia que Dios existe es *jñâna*. Pero hablar con Él, gozar de Él como si fuera un hijo, un amigo, un maestro, un amante, es *vijñâna*" *The Gospel of Sri Ramakrishna*, translated with an introduction by Swami Nikhilananda. New York, 1942, p. 858 Citado por Zimmer, ob. cit., p. 561

"Que no haya obstáculo y no habrán miles de cosas;
Que no haya distracción y la mente
no se pondrá a trabajar;
el sujeto es aquietado cuando el objeto cesa,
el objeto cesa cuando el sujeto es aquietado.
El objeto es un objeto para el sujeto,
el sujeto es un sujeto para el objeto;
conoce que la relatividad de los dos descansa
últimamente en el vacío de uno mismo"[27].

Recojamos todavía una cita de un moderno maestro budista:

"El método de hacer esto (poner en orden el cuerpo y la mente) se da en el tratado clásico sobre la meditación llamado *Zazengi*: "Piensa en no pensar en nada absolutamente. ¿Cómo puede uno pensar en no pensar en nada absolutamente? Permanece sin pensamientos —éste es el secreto de la meditación—". Estar sin pensamientos es el objeto de la meditación del Zen; el control del cuerpo y de la mente es sólo un método para alcanzarlo. Cuando el cuerpo y la mente han quedado bien controlados, entonces surge, natural y correctamente, de la ausencia de pensamientos la brillante inteligencia, la perfecta sabiduría de *Buda*, la lectura de las escrituras y la devoción, el ascetismo y las austeridades"[28].

d) La doctrina del vacío de la mente o de la no-mente.

Notemos, por una parte, que el secreto de la meditación para alcanzar el Nirvâna se encuentra en el "estar sin pensamientos". Pero, a la vez, en forma que parece contradictoria, este "estar sin pensamientos", es una "inteligencia brillante" y "una perfecta sabiduría de *Buda*", expresión que significa simplemente "iluminación de la mente". El Satori, la iluminación, surge naturalmente del estar sin pensamientos. Pero este estar sin pensamiento no es un estado

[27] Seng-Ts'an. *On believing in mind*, ed. c., p. 172.
[28] Rosen Takashina, *Controlling the mind*, en Conze, ob. cit., p. 138

de inconsciencia, como tampoco puede ser entendido en el sentido de la conciencia ordinaria. Este estar sin pensamientos, que parece detener la corriente de la conciencia, es simplemente para dejar que la luz de la conciencia en sí misma ilumine brillantemente nuestro ser todo, deje aparecer la verdadera luz interior del ser que llevamos dentro y que está oculta por nuestra actividad ordinaria de conciencia distraída en muchos pensamientos, y vuelta hacia el exterior.

¿Qué significa ausencia de pensamientos? Según Takashuna:

El Samâdhi vivido (realización, Nirvâna en esta vida) de todos los *Budas*, no es otro que ese estado de absoluta ausencia de pensamientos. Tomadas las palabras literalmente uno podría creer que esto significa ser como un árbol o una piedra, pero no es así en manera alguna. Esto no puede ser entendido por nuestra conciencia ordinaria, pero tampoco podrá alcanzarse por la inconsciencia. Podemos captarlo solamente experimentándolo en nosotros mismos. Los principiantes, cuando oyen decir que el secreto del Zen es el estar sin pensamientos, pero que esto no puede ser alcanzado por la conciencia ni por la inconsciencia, no pueden entender absolutamente en qué consiste y quedan desorientados [. . .]. Esto significa el cortar de raíz y en su fuente todas nuestras fantasías discriminadoras. Si nosotros realmente las cortamos de raíz, entonces la liberación del pensamiento vendrá, por sí misma, lo cual significa que nuestra verdadera naturaleza aparece y esto es llamado la Iluminación (el Satori, el Nirvâna).

He aquí un antiguo dicho: "En el Zen lo importante es detener el curso del corazón". Esto significa detener las actividades de nuestra conciencia empírica, la masa de pensamientos, ideas y percepciones. Un gran maestro dijo: "Trata de cortar de raíz el pensamiento. Por esto solo ocho o nueve entre diez alcanzarán el Camino. Alcanzar el Camino es realizar el corazón de Buda que es nuestra propia verdadera naturaleza"[29].

[29] Ibíd., ps. 138-139.

Claramente aparece aquí que cuando se inculca al principiante detener los pensamientos, no se quiere provocar en él un estado de absoluta inconsciencia, pero, a la vez, se rechaza el tipo de actividad "consciente ordinaria". Sin embargo, es un estado difícil de describir: por un lado, no hay pensamientos; y, por otro, tampoco hay conciencia; pero se afirma que en él cual inteligencia, hay luz y, por ende, hay conciencia. En ese estado "nuestra propia y verdadera naturaleza *aparece* y esto es llamado la iluminación", el Nirvâna. Más adelante vuelve el mismo autor a subrayar que se trata aquí de detener la actividad de conciencia ordinaria, que para él es actividad egoísta, es decir, centrada sobre el yo.

"Si nosotros sólo acentuamos nuestro yo y no cortamos de raíz los pensamientos, el corazón de *Buda* no aparecerá (en nosotros). La dificultad verdadera en la meditación del Zen consiste en cómo detener el curso de la mente, cómo cortar el pensamiento. Hace 2.500 años, en Kusinara, India, el universalmente honrado *Buda* Shakyamuni estaba a punto de morir. En sus enseñanzas finales a los discípulos, la última frase de sus recomendaciones sobre la mente y sobre los sentidos fue: "Debéis subyugar vuestra mente". Esto no significa que hay que subyugar la mente de *Buda* o el corazón de *Buda*, sino que se refiere al corazón egoísta del hombre ordinario, quien sin cesar está trabajando con la mente inquieta" [30].

e) El auténtico Satori o Nirvâna, según el budismo Zen.

Permítasenos agregar aquí un recuerdo personal, que confirma cómo el Satori o Nirvâna, por una parte, no puede ser definido, aclarado o expresado como estado inconsciente, pero, por otra, tampoco puede ser un estado pensante de la mente, sino el estado de ésta sin pensamientos. Me fue particularmente grata una entrevista con los maestros del

[30] Ibíd., ps. 139-140.

Zen que mantuve en Kyoto. Como era natural, mis interrogantes se dirigieron de inmediato al corazón del Zen budismo, es decir, al Satori. Toda la vida del Zen y todas sus prácticas están dirigidas a obtener el anhelado Satori o Iluminación. El maestro se presta con mucha afabilidad a aclararme este punto delicado que, con frecuencia, esquivan incluso los mejores maestros.

Le pregunto, pues: ¿Podría usted darme alguna indicación aproximada sobre lo qué es el Satori?

— Entender el Satori mismo es quedar vacío como un niño.

— Pero —vuelvo a preguntar—, ¿cuál es la esencia del Satori en sí misma?

— El vacío.

— Pero ¿qué es el vacío?

— El vacío es la mente del niño. El tener la mente unificada o reducida a la unidad.

— ¿Mente de niño?— vuelvo a preguntar yo.

— Mente de niño significa la mente en su pureza y unidad, sin la dualidad de los pensamientos. Pero todavía no es suficiente decir mente de niño: pues en ésta quedan aún restos que han dejado los padres. Habría que llegar a la pureza total incluso de estos restos.

— ¿Podría usted decirme con más precisión en qué consiste el Satori?

Ante mi pregunta insistente y reiterada, el maestro aclara repetidas veces que el Satori hay que "experimentarlo" para comprenderlo.

— Entonces —le digo— voy a tratar de exponer a usted ahora los dos tipos de Satori que a mi me parece captar, y le ruego que usted me diga cuál de ambos se acerca más a la realidad tal como usted la experimenta.

"Hay dos Satori o dos Nirvâna: o, mejor dicho, dos interpretaciones del Nirvâna, según deduzco de lo que voy oyendo entre budistas. Uno es el estado de no-conciencia; el otro es una experiencia consciente de la última realidad de sí y del orden universal de las cosas.

— Este último— me contesta con resolución.

— Yo creo que este último Nirvâna ya lo he experimentado. Justamente —continúo ante un gesto de cierta curiosidad de mi interlocutor—, recuerdo perfectamente el momento en que tuve una experiencia vívida de la íntima realidad de mi ser y a la vez del orden cósmico. Estaba escribiendo uno de mis estudios de filosofía sobre el Existencialismo. Me preguntaba por qué los existencialistas con tanta frecuencia nos han dejado filosofías negativas acerca del hombre con una marcada tendencia pesimista. En ese momento me pareció ver el desvío esencial en que el existencialismo, como tal, se hallaba, porque no había captado la esencia última del hombre, su más última realidad. Y esta última realidad se me apareció entonces como experimentada en mí mismo, de una manera tan viva, patente y vivida, que después no he tenido lugar a duda acerca de que había tocado el fondo de la realidad humana. Capté ésta entonces como totalmente unida o unificada en sí misma y pronuncié la palabra "In-sistencia", mi realidad individual está toda en sí y está toda unida con el universo. En otras palabras, tuve lo que he llamado después la intuición insistencial de la realidad última del hombre y de su inserción en el orden universal. ¿No es esto un verdadero Satori?

El maestro me ha seguido muy atentamente, con un gesto de extrañeza, pero a la vez de simpatía y de complacencia. Sin embargo, ante mi última pregunta, se echa a reír y me dice:

— No, éste no es un verdadero Satori; éste es un falso Satori.

— ¿Por qué? — le pregunto yo.

— Porque este Satori o Iluminación le vino a usted "pensando", es decir, del pensamiento, de la mente; y el verdadero Satori viene del fondo del estómago.

La última frase no puede ser más gráfica y vitalista. Sin embargo, me dio a mí la clave para entender el pensamiento del maestro. El Satori es siempre el Satori, es decir, iluminación, y por lo tanto, es como un relámpago que cruza por nuestra inteligencia, haciéndola trasparente a sí misma,

iluminando su realidad hasta el fondo. Pero este relámpago, esta iluminación, no es una determinada actividad mental, sino la presencia vital de la mente a sí misma, o la presencia vital de la realidad del hombre que se hace trasparente a sí misma sin proceso discursivo. Esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que el Nirvâna o el Satori está más allá del pensamiento, y que consiste en una intuición vivida y no en la actividad común u ordinaria de la mente. Pero, a la vez, no se trata de un estado de inconsciencia, el cual, según hemos visto, el Maestro ha rechazado explícitamente. Por tanto, estamos ante un tipo de conocimiento especial, el conocimiento en que el sujeto y el objeto están tras cendidos como polos opuestos, en que la realidad íntima del hombre se ha revelado v hecho patente al hombre mismo.

Esta actitud, esta interpretación de la Iluminación no es una actitud exclusiva del budismo ni tampoco del pensamiento oriental. Puede hallarse también en Occidente. Pero es necesario reconocer que es una característica del pensamiento oriental, acentuada por el budismo Zen en particular, el haber subrayado que la Iluminación del Nirvâna no es un simple conocimiento teórico, sino la captación concreta de la vida y de su principio último.

Con esto podemos precisar más aún el tipo de experiencia del Nirvâna, por el cual hemos de admitir que éste se realiza a cierta luz de la conciencia. Porque, si el Nirvâna es, según los textos y las experiencias, iluminación, conocimiento, pero un conocimiento intuitivo y viviente, es decir, una "experiencia", presente a sí misma, este conocimiento y esta experiencia pertenecen al orden metafísico. Ello nos confirma una vez más que no abandonamos, en el Nirvâna, el plano de la conciencia. Vamos a tratar de aclarar este aspecto.

3. Intuición y experiencia metafísica.

Cuanto acabamos de exponer nos muestra claramente que el Nirvâna es conocimiento y es experiencia vital. Es

la "Iluminación perfecta", la luz que disipa definitivamente las tinieblas y la ignorancia. Pero ¿qué es lo que en el Nirvâna se descubre y se vive? ¿Cuál es la nueva vivencia y visión de la vida que aparece en el Nirvâna y que es capaz de trasformar al hombre? Creemos que se trata aquí de lo que en Oriente se ha llamado modernamente una "intuición metafísica"; es decir, estamos ante un conocimiento y una experiencia de orden metafísico, y, por cierto, de los estratos últimos y del principio último y más trascendente de la realidad.

Aclaremos más nuestro punto de vista.

a) La experiencia metafísica y la intuición de la unidad del universo.

El objeto de la metafísica es el "ser". Pero el ser no es otra cosa que la "última realidad" de las cosas[31]. Es aquello que, en último término, hace que las cosas sean y que sean lo que son. Es aquello por lo cual las cosas tienen verdaderamente realidad. Es claro, según esto, que aquellos caracteres de las cosas que más se acercan a este último fundamento y realidad de las mismas son más reales, y, a medida que los caracteres se van alejando del mismo, son más aparentes. Esto ha dado pie para distinguir entre el mundo aparente y el mundo real. El mundo aparente es el conjunto de los fenómenos tal como se nos "aparecen a los sentidos". Este mundo de fenómenos está sujeto a un cambio

[31] No dudamos de la dificultad que engendra en muchos pensadores orientales, especialmente en los budistas, nuestra afirmación "el objeto de la metafísica es el ser" Con ella parece que estrechamos el horizonte al pensamiento occidental Nada más lejos de nuestra intención. Utilizamos el término "ser" —con frecuencia demasiado conceptualizado en la filosofía occidental— a falta de otro menos gastado pero deseamos que se atienda al significado en que lo usamos, es decir, de "último principio", "última realidad" de todas las cosas si ésta es la nada o el vacío, positivo o negativo, el âtman o el dharma, el uno o *Buda* o lo divino impersonal o Dios personal, no lo tratamos ahora. Se apunta sólo el acceso a este "último principio", y evidentemente que en tal caso llegamos al último límite de lo trascendente, que bien puede llamarse el último plano de la metafísica, en el sentido originario del término "metafísica", accesible a orientales y occidentales Por lo demás, los textos budistas que vamos a citar confirman, según creemos, nuestra interpretación.

continuo, ya que todo en él aparece y desaparece, nace y muere, sin señal alguna de permanencia absoluta. Todo es relativo en este mundo de las "apariencias", que los sentidos nos presentan. Los filósofos de todos los tiempos han encontrado la razón de ser de este mundo fenoménico, en un "principio último", del cual el mundo sería la manifestación exterior cambiante y transitoria. De aquí que la verdadera realidad haya sido considerada como situada más allá de la percepción de los sentidos, solamente captable por un conocimiento superior que va ascendiendo por grados hasta el conocimiento supremo.

La situación entre mundo aparente y mundo real, tema de todas las religiones y de casi todas las filosofías, ha sido recogida de una manera particular por el budismo. Y ella se ha aplicado muy principalmente y casi diríamos originariamente al hombre mismo. De aquí que la clásica distinción entre el yo aparente y el yo real haya sido uno de los pilares fundamentales de la fe budista. ¿Cuál es el verdadero fondo del ser, mi verdadero yo, el que puede con toda verdad llamarse el yo real? Descubrir esta última realidad es el afán de todo budista y en ella consiste la iluminación suprema del Nirvâna.

Pero, es evidente que aquí hemos llegado al profundo plano de la metafísica. El esfuerzo del budista por comprender la última realidad del yo y la última realidad del mundo no es otro que el de captar el fundamento último de todos los seres, es decir, lo que los metafísicos llaman "el ser en cuanto ser". El afán de obtener el Nirvâna es en el fondo y en realidad el de lograr una intuición vivida del ser en cuanto ser, es decir, el de alcanzar una intuición o una "experiencia metafísica"[32].

[32] Para declarar más este aspecto citemos un ejemplo reciente de lo que nosotros llamamos actitud metafísica budista, que se apoya en el "último principio" aunque rechace la terminología del "ser" como la más adecuada para expresarlo. F. Pérez Ruiz en un sólido artículo (*La Filosofía comparada de Kumataro Kawada*; "Pensamiento", 18 (1962), 19-54) ha sintetizado el pensamiento del moderno filósofo budista, consciente de las últimas exigencias del filosofar. Kawada trata de precisar la "verdad fundamental del budismo" (p. 33) y con ello se ve obligado a señalar la última explicación de las cosas, como punto de coincidencia de todas las sectas

Y debemos tener bien presente que, como sucede en toda experiencia metafísica, la forma concreta en que se ha presentado la iluminación del Nirvâna en el budismo, une íntimamente las dos intuiciones, la intuición del yo real y la intuición del mundo real. El objetivo primario y directo es el descubrimiento del verdadero yo, es decir, del verdadero sentido de la existencia humana. Pero el objetivo final alcanzado es, en todo caso, no el descubrimiento del yo aislado, sino del yo en conjunto con el universo y en estrecha unidad con el mismo. En otras palabras, se obtiene, como vamos a ver por los textos y por el espíritu todo del Nirvâna, *una visión de la unidad del universo en la cual yo me encuentro inserto.* Es una típica "experiencia metafísica", que *Buda* y el monje budista común no se preocupan siempre de analizar, porque su empeño es directamente el de realizarla y vivirla.

b) El ejemplo del Nirvâna personal de *Buda*: Intuición de la realidad última.

Volvamos a considerar como prueba de ello, el Nirvâna personal de *Buda*. En él encontramos el mejor ejemplo y el espejo de todo el budismo. Puede decirse que la primera intuición de *Buda* fue la de la transitoriedad de todo el mundo visible, mundano, temporal. La precariedad de todos los fenómenos perceptibles por los sentidos y sujetos al

---

budistas. Según Kawada —en interpretación bien documentada de Pérez Ruiz—. "En último término todo se reduce al *dharma* (ho = ley)" (p. 34). "En ambos casos se trata, en último término, de la ley profunda de las acciones y del corazón" (p. 35). [. . .] nos explica también que la "ley" no es producida por el corazón, sino que es eterna e independiente de que se la conozca o no. Es la maestra de todos los "*budas*" y de todos los dioses, pero no varía lo más mínimo porque aparezcan los "*budas*" en el mundo o dejen de aparecer (ibíd.) Es fácil ver que se trata del principio último, universal y objetivo y absoluto de todas las acciones de todo lo que es y acontece en el mundo. Kawada no quiere llamarlo "ser", "el budismo considera esa verdad fundamental como un medio entre el ser y el no ser" (p. 40). Pueden verse las precisiones de Pérez Ruiz a este intento budista (ps 41-42). Nosotros estudiaremos el problema al final cuando nos ocupemos del Absoluto, según el budismo. Pero es claro el intento —y es lo que aquí nos interesa subrayar— por llegar hasta el último fundamento del cosmos, que Kawada llega a llamar "verdad eterna" (p. 41). Evidentemente en tal caso ése sería el objeto último de la metafísica y su conocimiento vivido sería la verdadera experiencia metafísica.

tiempo, a la corrupción y a la muerte, impresionó vivamente al príncipe Siddhârtha, y éste alcanzó la seguridad de que ese mundo no podía ser el mundo real, y, por lo mismo, no podía dar la verdadera felicidad y paz que la existencia humana reclama[33]. *Buda* se vio obligado a buscar la raíz misma de la existencia para encontrar su explicación y calmar su sed de felicidad segura y de reposo inalterable.

La intuición final la alcanzó *Buda* debajo del árbol sagrado en Gaya y ella consistió, evidentemente, en una comprensión última de la existencia humana y de su ubicación en el universo. Es decir, en el descubrimiento de la realidad última de la raíz del ser de todas las cosas, o, en términos filosóficos, del "ser en cuanto ser". Ahí descubrió que la existencia humana empírica, es decir, tal como nosotros la experimentamos, es dolor; que la liberación del dolor se obtiene mediante la liberación del deseo; y que éste es la causa de la existencia transitoria y dolorosa (*samsâra*); ésta, en consecuencia, no es más que una realidad precaria y, por así decirlo, aparente. La conclusión es clara, y en *Buda* fue objeto no de un "raciocinio", sino de un golpe de vista, de una sensación íntima, de una intuición vivida[34].

La tradición budista ha confirmado plenamente esta interpretación del Nirvâna personal de *Buda*. Todos coinciden en que *Buda* alcanzó en esos momentos la "ciencia suprema y universal" como jamás antes ningún hombre ni ningún dios la había alcanzado. Ashvaghosha recoge explícitamente esta tradición con múltiples fórmulas que no dejan lugar a duda. Reconstruye en el capítulo XIV de su Buddhacarita, el proceso de la Iluminación de *Buda*. Naturalmente estamos ante una reconstrucción imaginaria y política, pero

[33] Puede verse en el *Buddhacarita* la vívida descripción hecha por Ashvaghosha de la falaz realidad de la belleza y los placeres corporales entrevista por *Buda* (V, 46 y ss.).

[34] Recordemos que se trata de una "intuición", según la describe *Buda* en el Primer Sermón, por la que se obtiene la "sabiduría" (*wisdom*, visión universal vivida), según la versión de Rhys Davids y Oldemberg: "insight, which leads to wisdom, which conduces to calm, to knowledge, to the Sambodhi, to Nirvâna" MV, I, 6, 17-18 y DK, n. 4.

es de suponer que nos da por lo menos la idea central, y, en todo caso, nos hace ver con certeza cuál es la tradición budista acerca del Nirvâna en el siglo I antes de J. C. Trascribimos algunos textos en los cuales vamos a subrayar aquellos términos que explícitamente se refieren a una iluminación de la "última realidad de las cosas", la "última verdad", etc., las cuales se refieren claramente al fundamento último de los seres, al ser en cuanto ser.

En el capítulo anterior Ashvaghosha acaba de contarnos la victoria que ha obtenido *Buda* sobre el tentador Mâra, con la cual *Buda* se ve libre de las ilusiones de los sentidos que quieren ofrecerle como real lo que es simplemente irreal, inútil y doloroso. El Nirvâna de *Buda* lo describe nuestro biógrafo poeta imaginando un proceso que se va desarrollando a través de las cuatro vigilias de la noche. Creemos que será de utilidad e interés a los lectores recordar este proceso.

"Ahora que ya ha vencido la violencia de Mâra con su firmeza y su calma, el Bodhisattva, poseído por su gran habilidad en la meditación que conduce al éxtasis, se puso a sí mismo en trance, procurando discernir la *última realidad de las cosas y el fin último de la existencia*"[35].

"En la primera vigilia de la noche recordó la serie sucesiva de sus antiguos nacimientos [. . .]". Él llegó a la convicción definitiva de que este mundo del Samsâra es tan insustancial (irreal) como el meollo del árbol plátano".

"No cediendo a nadie en valor, en la segunda vigilia de la noche, adquirió el *ojo supremo celestial*, pues él era sin duda el mejor de todos aquellos que tienen vista. Y, en seguida, con el ojo celestial perfectamente puro, él miró a *todo el mundo*, el cual apareció ante él como reflejado en un espejo sin mancha [. . .]".

"Entonces, durante la tercera vigilia de esta noche el maestro supremo en trance, dirigió su meditación hacia la *naturaleza real y esencial de este mundo*": "¡Ay, los seres vivientes se fatigan a sí mismos en vano!" [. . .]. "Una y otra

[35] BK, XIV, 1.

vez ellos renacen, envejecen, mueren, pasan a una nueva vida y vuelven a renacer! Y lo que es peor el ansia, la iluminación oscurece su vista, y ellos están ciegos de nacimiento" [. . .].

Entonces, cuando el gran profeta había comprendido que donde no hay ignorancia de ninguna clase, allí se detienen las formaciones del Karma, habiendo él alcanzado el *correcto conocimiento de todo lo que puede ser conocido*, apareció en el mundo como un *Buda*. Pasó por los ocho estadios de la intuición extática y rápidamente alcanzó su punto más elevado. Desde la cumbre del mundo miró hacia abajo y no encontró "yo" (si) en ninguna parte. Como el fuego cuando su aceite se ha quemado, él quedó tranquilo. Él había alcanzado la perfección y pensó para sí mismo: "Éste es el auténtico Camino, en el cual durante el tiempo pasado tantos grandes profetas, que también conocieron todas las cosas superiores e inferiores, han seguido hasta llegar a la *última y real verdad*. Y ahora yo lo he alcanzado".

"En este momento, en la cuarta vigilia de la noche cuando la aurora apuntaba y todos los espíritus que mueren y los que no mueren fueron a descansar, el gran profeta tomó la posición que no conoce ya más cambio y el guía de todos alcanzó el estado del *conocimiento absoluto*"[36].

Ashvagosha termina la narración de la intuición o iluminación de *Buda* con las palabras ya citadas más arriba y que vuelven a recalcar que se trata de la intuición de la "última realidad de las cosas", es decir, de las cosas tal como son en realidad de verdad y que esa intuición era el "perfecto conocimiento". Como es evidente, las expresiones se amontonan de tal manera en la descripción de Ashvagosha que no es posible dudar de que en realidad el Nirvâna de *Buda* tal como lo concibieron los antiguos budistas se trataba de una verdadera intuición metafísica, es decir, de la última realidad de las cosas, de esa última realidad que da la visión universal de todo porque se trata del fundamento último de

[36] BK, XIV, 47-51.

todos los seres y, en consecuencia, explica todo el orden del Universo.

c) "...mi yo era claro y las cosas se revelaban brillantemente".

Naturalmente el budista se refiere aquí no a una simple especulación e intuición metafísica, sino a una "intuición vivida", una experiencia profunda por la cual se capta la última realidad, el ser de todas las cosas, entre las cuales el yo mismo individual está sumergido o incluído. Como quiera que el yo participa también de esta última realidad de todo, no es nada extraño que entonces se llegue a la "sensación" de la unidad y comunidad del yo con el Universo, y, de esta manera, desaparece, "en cierto modo", el yo individual mismo. Decimos en cierto modo, porque el hecho de que permanezca la conciencia, como después veremos, indica que la desaparición del yo nunca llega a ser total. Pero evidentemente se ha acentuado el sentido de "unidad" con el universo, el sentido de unidad que se alcanza en la última realidad de las cosas, por la que todas se hallan íntimamente enlazadas y en la que todas se hallan en última instancia fundamentadas. Sería fácil hallar testimonios que confirmen en la tradición budista esta misma expresión, del Nirvâna, como última intuición de la realidad de las cosas, que nosotros llamamos intuición y experiencia metafísica. Entre las interesantes citas de Dumoulin, en su ya citada obra *Zen*, recojamos la descripción de Imakita Kosen, conocido maestro japonés del Zen del período Meiji.

"Cuando yo busqué la suprema verdad y el sentido maravilloso del universo, mi yo era claro y las cosas se revelaban brillantemente"[37].

He aquí un testimonio claro como visión de la totalidad fundada en la raíz misma de los seres. Oldemberg afirma textualmente, sintetizando su impresión del Nirvâna de *Buda*, que éste consistió en una "intuición del sistema del

[37] Página 271.

universo"[38]. Con frecuencia es el Nirvâna presentado como una "intuición universal", por la cual de una mirada el vidente ha comprendido la realidad última de todas las cosas, interpretación totalmente coincidente con la que ya hemos antes visto repetidamente en Ashvaghosha.

Beatriz Suzuki, sin intentar naturalmente hablarnos de una intuición metafísica, nos está dando los elementos explícitos de la misma, al describir el Satori, que ella traduce por "enlightment" y ha sido expresado por el traductor en español como "esclarecimiento".

El *Buda* despertó a la verdad de la Talidad, Tathâtâ, y vio la Realidad, tal cual es en sí misma, Tathâbbutam. Este despertar emancipó al príncipe Siddhârtha, hijo de Sudhodana, de la esclavitud de la ignorancia y del despotismo del Karma y se trasformó en el *Buda*. Por lo tanto, el término ignorancia denota *no estar despierto al significado último de la vida*, y este no estar despierto lleva al torbellino del nacimiento y muerte, donde el Karma tiene su poder.

"La emancipación es así efectuada por un despertar intuitivo, sin el cual no hay vida budista. La triple disciplina (*Siksha*), recomendada tanto por el Mahâyâna como por el Hînayâna para constituír la vida budista, se propone conducirnos al despertar o al esclarecimiento y, como hemos visto, la última de las tres es Prajñâ, lo que demuestra que Prajñâ es la causa eficiente del esclarecimiento" [. . .]. "La mente interior debe ser entrenada y madurada por la disciplina Dhyâna, para recibir a Prajñâ, que yace profundamente enterrada bajo una pesada carga del entendimiento discursivo"[39].

Notemos en este párrafo de B. Suzuki, además de los elementos que muestran que el Nirvâna es un conocimiento de tipo vivido experimental o intuitivo ("por un desper-

[38] *Buda*, ed. c., p. 119.

[39] *Budismo Mahâyâna*, ed. c., ps. 107-108. D. T. Suzuki describe con frecuencia el *satori* en términos parecidos, incluyendo los elementos constitutivos de lo que hemos llamado en occidente la "experiencia metafísica": "It thus has a metaphysical connotation [. . .]. It is a new view of life and of the universe which must be felt". *Zen and Japanese Buddhism*. Tuttle, Tokyo, 1958, p. 49.

tar intuitivo") con exclusión de toda característica propia de la actividad mental discursiva ("la pesada carga del entendimiento discursivo"), los caracteres propios de la intuición metafísica: "La verdad de la Talidad", es decir, de la "realidad última" de cada cosa; la Realidad tal cual es en sí misma, "estar despierto al significado último de la vida".

Es fácil comprobar que la descripción que acabamos de hacer responde a lo que en términos filosóficos modernos se llama una "experiencia metafísica". Lo característico de la experiencia metafísica oriental y particularmente del Nirvâna budista es que dicha experiencia se hace como la sustancia de la vida misma y la trasforma por completo. No se detiene en una contemplación o simple experiencia de la realidad de uno mismo en su más íntimo ser, sino que trata de "vivir" esta realidad en todas sus consecuencias, lo que implica vivirla en toda su plenitud. Por eso el Nirvâna se busca y se realiza como la trasformación que instala al hombre en un mundo nuevo, en el mundo de la realidad última, diverso del mundo de las apariencias en que nos movemos. Por eso también el Nirvâna trae luego necesariamente aparejada una trasformación total de la actitud del hombre en la vida y por eso desde entonces ya se le llama Santo (Arhat). Ello implica la presencia necesaria de elementos místicos en el Nirvâna, como después veremos.

Una interpretación nihilista de la doctrina de Nâgârjuna la da también A. C. Mukerji. Según él, Nâgârjuna es evidentemente un agnóstico y su dialéctica es negativa. "La dialéctica negativa de los budistas, por el contrario, es enteramente incompatible con cualquier criterio fijo de verdad y de realidad. Nâgârjuna, como ha sido afirmado con toda razón por M. Anasaki, llevó la dialéctica negativa hasta alcanzar una negación completa de todo pensamiento definido sobre cualquier cosa" (Mukerji, *The nature of the self*, Allahabad, 1943).

La dificultad de coordinar la doctrina budista de la serie con la experiencia de la conciencia ha sido también notada por A. C. Mukerji, quien, comparando la doctrina de Vasubandhu con la de Shamkara, señala que no es suficien-

te la similaridad para explicar el hecho de conciencia de la memoria. "En cuanto la identidad es un fundamento de la similaridad, Shamkara. . . , hubiera condenado tal aseveración (de James) como un nuevo sin-sentido, porque no puede haber conciencia en la similaridad en ausencia de un sujeto que no cambia y que abarca los dos casos semejantes". Y uniendo en una crítica la teoría de la impermanencia absoluta de James y de los budistas observa: "Estas tentativas para reconciliar el reconocimiento y la memoria con la doctrina del devenir universal, puede crear tal vez más admiración que convicción. La dificultad queda en realidad ocultada y no resuelta, bajo la noción de trasmisión, que es asumida como un hecho, así por James como por los budistas. La verdad es que la trasmisión misma no sería posible en un mundo de perpetuo cambio, y mucho menos podría el contenido de una idea ser trasmitido a otra sin el fondo de algo que no cambia" (Mukerji, *The nature of the self*, Allahabad, 1943).

4. Efectos conscientes del Nirvâna.

De esta intuición metafísica trasformadora surge el "Iluminado", el hombre budista ideal. Su imagen moral está trazada en el *Dhammapada*, cada uno de cuyos capítulos se esfuerza en darnos algunos de sus rasgos. Él es "exactamente como una roca sólida que no es sacudida por el tiempo, así el Sabio no está movido por la alabanza ni por el vituperio"[40].

"Como un lago profundo, claro y sereno, así el Sabio viene a quedar perfectamente claro después de haber escuchado la ley"[41].

"Aquellos cuyas mentes están bien entrenadas en los factores de la Iluminación, aquellos que sin dejarse llevar de la duda se deleitan en la renunciación de los impedimen-

[40] D., 81.
[41] D., 82.

tos, ellos, libres del cáncer, radiantes, han obtenido el Nirvâna aún en esta vida"[42].

No es extraña esta actitud de seguridad.

La comprensión de la última realidad de las cosas, la visión de conjunto del universo y del orden de los seres en el mismo y de la íntima realidad que los une, da una visión general de la existencia humana, hace que el hombre se sitúe dentro del orden cósmico y pierdan importancia los pequeños contratiempos, las circunstancias individuales, como notas de relativa poca importancia en medio de la sinfonía universal de los seres.

a) Más allá de la pluralidad.

El que ha alcanzado el Nirvâna ha llegado a experimentar la unidad íntima que emparienta a todos los seres y se halla en comunidad con todos ellos. Ya no le perturba la pluralidad, la diversidad, y su mente se halla firmemente instalada en la unidad de todas las cosas. Esta experiencia de la unidad es un elemento de paz y es buscada ansiosamente por los budistas. Uno de sus temas predilectos es: "Todo es uno".

"Si la mente retiene su absolutez, las diez mil cosas son de una Talidad.

"Cuando el profundo misterio de la Talidad única es develado, inmediatamente olvidamos las diferencias exteriores.

"Cuando las diez mil cosas son vistas en su unidad, nosotros retornamos al origen y permanecemos donde siempre hemos estado"[43].

Sin duda que la teoría de la Talidad, de la unidad absoluta, del "todo es uno", es una elaboración metafísica posterior a *Buda*. Pero es fácil encontrar sus raíces en la tradición primitiva de *Buda* y en el espíritu del hinduísmo del que el budismo ha nacido. Pero éste, especialmente en al-

[42] D., 89.
[43] Seng-Ts'an, *On believing in mind.*, trad. c. (ver *supra*, n. 25), ps. 173-174.

gunas de sus sectas como el Zen, ha elaborado cuidadosamente el concepto metafísico de la unidad y aplicado su experiencia a dar a la vida una mayor serenidad, porque trasciende todas las diferencias de las cosas y de los acontecimientos: "mientras uno adhiere al dualismo no hay Nirvâna, no hay autorrealización". El dualismo es también en el budismo, como en tantas filosofías orientales y occidentales, el símbolo de la imperfección metafísica, y sólo se logra la verdadera perfección cuando se trasciende la dualidad y se instala en la unidad. Pero esta instalación se realiza mediante la experiencia metafísica, porque ella da al hombre la revelación del "elemento de unidad" común a todos los seres, sin que ello implique que el hombre queda confundido e indiferenciado en un océano homogéneo del ser.

b) Liberación de los impedimentos.

La Iluminación del Nirvâna libra también al hombre de los impedimentos, porque le abre los ojos para discernir todos los ficticios atractivos que lo atan a la existencia aunque no tienen en sí mismos valor alguno. El hombre budista ideal es el hombre libre de todas las atracciones malas o buenas[44]. Según la metafísica budista estas atracciones se fundan en la ignorancia de que nuestro yo no es algo absoluto en sí mismo y de que la satisfacción de los deseos del yo viene a nutrir al yo mismo "como el aceite alimenta el fuego". Por el contrario, el budismo enseña que los deseos no son más que alimento de las llamas del yo ilusorio, que

[44] El capítulo del *Dhammapada* describe poéticamente el hombre ideal budista, el "Brâhmana", que aquí significa no el miembro de la casta de los brahmanes, sino el santo, el Arhat (ver n. 142), el que ha conocido el Nirvâna (n. 383). Ahora bien, el que se ha liberado de las ataduras e impedimentos de los deseos, es el verdadero Brahmana, el que ha alcanzado la serena felicidad del Nirvâna en este mundo, "corta la corriente de las ansias y aparta los deseos del sentido" (383), "aquel que está más allá del cuidado y libre de impedimentos (*unfettered*) — a él yo lo llamo Brahmana" (385); "aquel que habiendo cortado todos los impedimentos no siente ya perturbación, aquel que ha superado todas las ataduras y se ha emancipado (*has overcome all attachments and is emancipated*) — a él yo lo llamo Brahmana" (397). Casi todos los versos de ese largo y último capítulo, que corona la obra del *Dhammapada*, se refieren a la liberación espiritual y a la consiguiente paz del Nirvâna en este mundo.

es el que continúa el dolor de la existencia humana. El sabio budista se esfuerza por no estar conmovido por ningún deseo. He oído más de una vez la comparación del que ha llegado al Nirvâna, con el estado de una piedra. Al monje que está en meditación como una piedra, con toda actividad interior detenida, los alicientes del deseo que de afuera o de adentro surgen en él, lo conmueven menos que el viento a la roca inconmovible[45]. Tal es la imagen de *Buda* en meditación, como la ven algunos budistas. Nada desde afuera ni desde adentro logra mover lo más mínimo la serenidad inmutable del budista.

c) Autocontrol, serenidad, paz.

Éste es el aspecto más visible del Nirvâna. El gran esfuerzo del renunciamiento que el Nirvâna reclama está compensado con la inmensa felicidad y paz que experimenta el hombre que ha llegado ya a tener un perfecto control de sí mismo y que se encuentra más allá del vaivén de las emociones y de las pasiones. Tiene plena conciencia de sí, pleno dominio de sí en cualquier circunstancia de la vida. Éste era el consejo que *Buda* daba y lo que él quería ante todo de sus monjes.

"Oh, Hermanos Mendicantes, sed atentos y conscientes de vosotros mismos; ésta es la enseñanza que nosotros os dirigimos"[46].

Y ¿cómo un Hermano llega a tener ese pleno dominio de sí? "Aquel, oh Hermanos, que obra con plena presencia de sí, que en cualquier cosa que él hace controla lo que está haciendo, ya sea yendo o viniendo, mirando o contemplando, alargando su brazo o doblándolo, el modo de llevar su ropa o de portar su cazuela, el modo de comer y beber, el

[45] La imagen de la roca inconmovible ante el huracán que sopla sobre ella la hemos oído a un maestro budista. A este propósito D. T. Suzuki cita el ejemplo del gallo de riña: El ideal es hacerlo tan impasible a las acometidas de los otros gallos, como si fuera de madera: "Entrenar un gallo de riña, como si estuviera hecho de madera, es el camino del Tao, que está reflejado en la enseñanza del Zen". *Zen and Japanese Buddhism*, ed. c., p. 58.

[46] MP, II, 3

modo de consumir y de gustar, en el caminar o estar de pie o sentado, en el dormir o en el velar, en el pensar o en el callar"[47].

d) Más allá del tiempo y del espacio.

Finalmente, con mucha frecuencia se repite que el Santo, una vez alcanzado el Nirvâna, está ya "más allá del tiempo y del espacio". No se trata de algunos poderes especiales, a los que el budismo no concede mayor importancia. Se trata simplemente de que el espíritu sereno del Nirvâna no es conmovido por la estrechez del espacio, ni por la premura del tiempo. Se acostumbra a contemplar el pasado y el futuro como presente, y parece dominar de una mirada la historia y concentrar en un punto el espacio infinito. La experiencia metafísica de la unidad fundamental de todos los seres es la base de esta apreciación que levanta al hombre por encima de las limitaciones del espacio y las contingencias del tiempo[48].

e) Serenidad estoica y serenidad budista.

Hemos tratado de describir lo que podríamos llamar el estado de felicidad consciente que constituye al Nirvâna en este mundo y que responde al ideal del hombre budista. Ciertamente responde a una enseñanza fundamental de *Buda* que es la moderación, el control.

Es claro que el Santo, en el Nirvâna de esta vida, no escapa nunca totalmente a la temporalidad ni a las leyes espaciales. Pero tiene una vislumbre de la unidad que coordina los infinitos momentos sucesivos que forman el tiempo, y esa vislumbre le hace tener una cierta experiencia de

[47] MP, II, 15.

[48] Véase, por ejemplo, la comunicación de A. C Bouquet, *Stoics and Buddhists*, presentada en el *Indian Philosophical Congress*, celebrado en Andhra University, India, 1960, "Indo-Asian Culture", 10 (1961), 205-230. A nuestro propósito dice: "The Stoic ideal person was the sophos or wise man, corresponding to the Buddhist ideal of the person who is *buddha*, i. e., awaked or enlightened, and the Buddhist *arhat*, like the sophos is autarkes" (p. 224).

la intemporalidad y superar las angustias de la limitación temporal. En cuanto al espacio, lo importante en el Nirvâna budista no son los fenómenos extraordinarios de suspensión de las leyes de la gravedad o de la resistencia de los cuerpos, sino la intuición de la unidad íntima de la realidad de todos los seres lo que le hace superar la sensación de limitación o distancia entre ellos.

Todo ello es una consecuencia psicológica natural de la intuición de la "realidad última" de las cosas, es decir, de la experiencia metafísica, tal como el budista trata de vivirla en su Nirvâna en esta vida.

Me llamó la atención, desde mi primer contacto con el budismo viviente, la coincidencia del "satori" japonés con lo que yo entendía por "experiencia metafísica". El contacto con los textos canónicos, como el *Mahâvagga*, el *Majjhimâ Nikâya*, el *Mahâparanibbâna*, etc., así como con el *Buddhacarita* o el *Milinda*, o los comentadores clásicos Nâgârjuna o *Vasubandhu*, o los intérpretes modernos, como Suzuki, me confirmaron las primeras impresiones.

Creemos que la exposición que acabamos de hacer tiene un sólido fundamento.

Por medio de esta visión de la realidad última de sí y de las cosas el budista quiere alcanzar su meta, la paz del alma, la superación del dolor, el Nirvâna. Es explicable este efecto: la visión del orden cósmico y la instalación del hombre en el mismo por la experiencia metafísica, hace que pierdan relieve los seres y los acontecimientos individuales y que éstos sean admitidos naturalmente como integrantes de un orden universal. Es curiosa, en este punto, la coincidencia de la actitud estoica y la budista, frecuentemente señalada. Frente a la visión o experiencia del orden universal, de la ley esencial de los seres, el sabio estoico pone en la impasibilidad (ataraxia) su ideal como el santo budista en la extinción del deseo su Nirvâna.

Es claro, sin embargo, que el ideal estoico es duro y difícil; la simple adaptación a la ley de la razón universal, al *logos*, no satisface a la razón humana, que necesita una compensación de su situación trágica. La actitud estoica resulta en el fondo irracional.

En el Nirvâna budista existe el mismo peligro: la paz y felicidad lograda, no es sino la represión de todo deseo, y por tanto una paz y felicidad formal, exterior y negativa, que cierra los ojos a la tragedia en vez de explicarla o compensarla: exhortan más bien a aceptar con estoicismo el mal irremediable en este mundo. Creemos que así es para algunos budistas. Su tranquilidad es dura y negativa: más bien inhumana.

Sin embargo el budismo contiene elementos que superan esta interpretación negativa de la felicidad del Nirvâna. En esto sobrepasa la actitud estoica. Pero hay algo en el budismo que va más allá de la razón pura y lo hace encarnarse en la vida: es la mística. El Nirvâna budista es en su base y en su esencia una experiencia metafísica, la experiencia metafísica humana vivida constantemente; pero es una experiencia metafísica que penetra hasta la trascendencia mística, es también y a la vez una "experiencia mística".

B) EL NIRVÂNA COMO EXPERIENCIA MÍSTICA

Las consideraciones precedentes parecen mostrar, con suficiente claridad, que el Nirvâna budista es, ante todo, una "iluminación" por la cual se obtiene un conocimiento vivido, es decir, una experiencia o vivencia de la última realidad de sí mismo y del conjunto de los seres del universo, unificados en un último principio, el ser. Utilizando la terminología filosófica moderna, hemos denominado esta experiencia del Nirvâna, una "experiencia metafísica". No dudamos por nuestra parte que la realización de esa experiencia metafísica constituye la esencia fundamental del Nirvâna. En consecuencia, creemos que, en todo tipo de Nirvâna, esta experiencia metafísica se realiza de una o de otra manera, con modalidades diversas, pero conservando sus elementos sustanciales.

Pero a primera vista el Nirvâna reviste caracteres que nos obligan a situarlo en el plano de la *mística*. Las refe-

rencias de los libros sagrados, y de los comentaristas, así como los ejemplos que la historia nos ha conservado y el espíritu mismo del budismo, parecen no satisfacerse con una escueta experiencia metafísica. De ahí que la iluminación budista haya sido considerada frecuentemente como una "experiencia mística". El espíritu se halla trasportado, por el éxtasis, a un plano de profundas y extrañas experiencias, superiores a las de la vida normal. Esta interpretación del Nirvâna, como fenómeno místico, no deja de tener, sin embargo, sus dificultades y por ello debe ser cuidadosamente aclarada.

1. Negación del Nirvâna como experiencia mística.

No han faltado quienes hayan negado la compatibilidad de la mística con el budismo. Éste, por su naturaleza, no podría contener una mística propiamente dicha, y, en consecuencia, no puede hablarse de "mística budista". En autores de indiscutible prestigio encontramos afirmaciones que pueden desconcertar, como la siguiente: "No hay misticismo en el budismo, si la palabra «misticismo» se entiende estrictamente: relación inmediata, no discursiva, intuitiva, con el Absoluto, ya sea éste personal (cristiano, mahometano, bhâgavata) o impersonal (neo-platonismo, vedânta propiamente tal) [. . .]. No existe Absoluto, según todas las formas ortodoxas del pensamiento budista, ya sea del Pequeño o del Gran Vehículo, y, por lo tanto, no existe ningún misticismo budista"[1].

La razón fundamental de este aserto consiste en el carácter racionalista, atribuído generalmente al budismo. El budismo, siguiendo la actitud aprendida del Maestro, ha mantenido una posición estrictamente racional, en el sentido de excluír de su doctrina toda apreciación del universo y toda actividad o método que no pudiera ser justificado ante la razón misma. En este sentido, parece excluír el budismo

[1] L. de La Vallée-Poussin y E. J. Thomas, *Mysticism (Buddhist)*. En Hastings "Enciclopedia of Religion and Ethics", vol. IX, ps. 85-86

todo lo que pueda llamarse sobrenatural, más allá del alcance natural del conocimiento humano. Este aspecto racional del budismo ha sido frecuentemente subrayado por expositores de extraordinaria autoridad. Así, por ejemplo, Suzuki insiste particularmente en este punto, tratando de neutralizar la concepción del budismo como mística. "El Nirvâna, sin embargo, dice Suzuki, no es más que un estado de la mente o de la conciencia, por el que de hecho trascendemos la relatividad, es decir, el mundo del nacimiento y de la muerte"[2]. Y ante una cita de William James hecha por Sir Charles Elliot a propósito del Satori, según la cual "la incomunicabilidad del éxtasis es la nota característica de todo misticismo", Suzuki precisa lo siguiente: "El Satori es sin duda alguna incomunicable, pero no es ninguna clase de éxtasis. Si lo es, ello será un fenómeno, un mero fenómeno psicológico, y no puede tener ningún otro profundo significado. El Satori es realmente lo que subyace en el fondo de todo verdadero sistema filosófico. Tiene, por tanto, una connotación metafísica"[3].

Suzuki no se cansa a este propósito de repetir que el Satori es una visión luminosa, la cual nada tiene de misterioso o de secreto, por contraposición a un estado místico propiamente tal: "El Satori, como iluminación o mejor aún como «despertar», es un proceso que ilumina momentáneamente el campo de la conciencia, como un relámpago de luz"[4]. Y remite a una afirmación de Sir Charles: "Uno concluye que el Satori no es misterioso o secreto o algo intelectual que puede ser comunicado. Es una nueva visión de la vida y del universo que debe ser sentido"[5].

Siguiendo esta línea de pensamiento, no pocos autores tratan de mostrar que el budismo no está dentro de ninguna

[2] D. T Suzuki, *Zen and Japanese Buddhism* Tuttle, Tokyo, 1958, p. 17

[3] Ibíd., ps. 48-49. La referencia de James está sacada de su obra *Varieties of Religious, Experiencie*, Longmans. Green and C°, London, p. 396 Eliot la hace en *Japanese Buddhism*, London, 1935, p. 396.

[4] Ibíd., p. 48.

[5] Ibíd., p. 49, de la citada obra *Japanese Buddhism*, p. 401

gnosis o línea de pensamiento secreta. "El conocimiento que libera del renacer no es una gnosis; es la deliberada y verdadera apreciación de la impermanencia natural de las cosas, del dolor natural de la vida. Es un «correcto acto de atención». Tal conocimiento corta las raíces del deseo y, por tanto, de la vida", en lo que consiste el Nirvâna[6]. Y aunque el budismo ha admitido algunos elementos propios de las prácticas místicas, como la concentración y la provocación del trance, sin embargo, éstos no tienen valor en sí mismos, ni consiste en ellos el Nirvâna, sino que son puros medios para llegar al conocimiento de la verdad, a la iluminación en que el Nirvâna consiste: "Pero los trances, comoquiera que ellos no tienen valor cuando no están guiados y dominados por el «acto correcto de atención», no son, en manera alguna, indispensables. Al asceta Gautama le fue suficiente, para obtener la liberación, el entender que «la muerte es el fin de la vida» y el realizar, por sólo la vista de la extinción de las lámparas de su monasterio, la ley universal de la extinción"[7].

Pero, a pesar de estas autorizadas afirmaciones, creemos que la esencia del mismo no puede agotarse en un simple "acto de atención" y que no queda suficientemente descrita la realidad del Nirvâna, tal como aparece en la doctrina y en la historia budista con los rasgos exclusivos racionales. El elemento místico parece inseparable del Nirvâna. Vamos a tratar de apuntarlo.

2. La esencia mística del Nirvâna.

En este problema es de importancia capital precisar el significado en que se usa el término "mística". Con frecuencia las confusiones y oposiciones proceden de concepciones diversas del término mismo que está en cuestión, es decir, el misticismo como tal.

[6] La Vallée-Poussin y Thomas, ob. cit., p. 86.
[7] Ibíd., ibíd.

a) Lo místico.

Vamos a tomar como punto de partida una definición imparcial, sin compromisos con el problema budista ni con una determinada actitud religiosa. Para ello recurramos a una autoridad filosófica, ya que las definiciones relacionadas con la teología están más inmediatamente interesadas en una particular concepción religiosa o teológica del misticismo.

Mística y misticismo "en sentido propio, es la creencia en la posibilidad de una unión íntima y directa del espíritu humano con el principio fundamental del ser, unión que constituye, a la vez, un modo de existencia y un modo de conocimiento extraños y superiores a la existencia y al conocimiento normales"[8]. Fácilmente podemos distinguir tres elementos que constituyen lo místico: 1) experiencia de intimidad y unión directa; 2) con el principio fundamental del ser; 3) lo cual constituye un modo de existir y conocer diversos superiores del normal.

Este modo diverso y superior al normal tiene su culminación en el "éxtasis". Éste es un estado en el cual se rompe la comunicación normal con el mundo exterior y se trasporta el espíritu a un mundo superior; en éste se percibe el principio último de todas las cosas y la unión del alma con dicho principio, lo que con frecuencia lleva a la pérdida de contacto con el mundo exterior que rodea al extático[9].

Notemos que en esta descripción de lo místico no se hace referencia explícita a lo religioso como tal[10]. Hasta qué punto uno y otro están unidos lo veremos más adelante. Pero, especialmente tratándose del budismo, preferimos mantenernos en las líneas esenciales de lo místico, según la anterior descripción. Esto es de particular importancia en nuestro caso. El budismo, como tal, no profesa, antes bien

[8] A Lalande, *Vocabulaire de la Philosophie*, 5ª ed., Presses Univ. de France, París, 1946, p. 644. Cfr trad. castellana, ed. El Ateneo, Buenos Aires, 1953, p. 817.

[9] Ibíd., p. 645.

[10] Una síntesis doctrinal e histórica de la "Teología Mística" cristiana puede verse en el "Dictionnaire de Théologie Catholique", art. *Mystique (Theologie)*, por A. Fouck, vol. 10, 2ª p., cols. 2599-2674.

parece rechazar, la existencia de un Dios personal, aun cuando en su seno haya tendencias que pueden equivaler al teísmo. En tal sentido los términos "misticismo" y "religión", no pueden referirse a la íntima unión del alma con el Dios personal, el cual es el objeto del acto religioso, sino simplemente a la unión del alma con el principio absoluto, ya sea éste considerado como Dios personal o como principio impersonal e indiferenciado de los seres.

Con los rasgos indicados podemos distinguir lo místico de otras realidades afines. Contrapongámolas para mayor claridad:

Lo *místico* es lo que se refiere a la "unión inmediata" con el Absoluto, por un modo superior al normal de existencia y de conocimiento, que es fundamentalmente una experiencia profunda y viva de la presencia del Absoluto y de la unión con Él[11].

Lo *filosófico* es el conocimiento e investigación de las últimas causas y de la última de todas que es el Absoluto, lo que implica principalmente una actitud especulativa.

Lo *mítico* se refiere al intento de relación con seres irreales, en los que se personifican las diversas fuerzas de la naturaleza.

Lo *mágico* abarca todo intento de suspender o trasformar las leyes de la naturaleza por actos o palabras, a los cuales se atribuye especial virtud.

[11] Creemos que éstos son los rasgos esenciales del fenómeno místico. Recordemos la descripción que antes hemos dado. No admitimos el criterio de distinción entre "metafísica" y "mística" dado por R. Otto. Según él "metafísica" es "conocimiento del Ser" (knowledge of Being); pero "mística sería el conocimiento del Ser Beatífico", es decir, el conocimiento del Ser como "salvación": "it is the idea of «salus», of salvation, of sreyas, of Heil, and of how this is to be won. This conception which is found in the teaching of both Shankara and Eckart gives their «metaphysicals» phrases and terms a meaning which they would not otherwise possess. It is this which makes the two men first truly mystics and colors all their concepts with mysticism". *Mysticism East and West*, Collier Books, New York, 1962, ps. 33-34. No creemos que sea correcta esta norma de distinción entre la metafísica y la mística. La razón es la siguiente: el mismo ser como salvación puede buscarse y adorarse por el conocimiento y actitud racional. Puede haber una filosofía y una religión de la salvación mantenida en el conocimiento y actitud vital racional. La mística implica un *modo superior* de conocimiento del mismo ser y salvación que la metafísica conoce por vía racional.

Lo *religioso* dice relación a la actitud reverente del hombre frente a lo Absoluto, ya sea personal ya impersonal, y se manifiesta principalmente por los actos de culto.

b) Mística natural.

Por de pronto es necesario reconocer que existe una actitud mística, surgida naturalmente del espíritu humano, y no vinculada a una religión determinada. El espíritu humano, como tal, puede sentir de una manera profunda e inmediata la presencia y la acción de Dios en el alma y llegar a la "realización mística" en cualquier culto religioso, serio y sincero. Teólogos católicos reconocen esta posibilidad natural del alma y, en consecuencia, no restringen los fenómenos místicos a la religión cristiana, sino que admiten la posibilidad de los mismos fuera del cristianismo. Si la religión cristiana tiene su propia mística sobrenatural, en la cual Dios obra directamente por una gracia particular sobre las potencias superiores del alma, incluso sin esperar el libre consentimiento de ésta; sin embargo, no se excluye la posibilidad de que Dios se comunique también con todas las almas, las cuales son seres espirituales capaces de sentir la presencia y la acción inmediata de la divinidad. "Que ha existido antes y fuera del cristianismo la experiencia mística, lo muestran *Buda*, Plotino, el Sufismo, etc."[12]. Esta mística no cristiana puede denominarse "mística natural", que puede definirse de esta manera: "La mística natural no está libre de objeciones en su realidad misma, pero, sin embar-

[12] A. Mager, *Mystik*. En "Lexikon für Theologie u. Kirche", Herder, Freiburg, 1935, vol. VII, col. 406.

En la 2ª ed., 1962, el párrafo "Religions-phachomenologische u. psychologische" está redactado por K. Rahmer, quien admite también la mística natural "als erfahrener Kontakt mit ihm [Gott]", col. 742.

A. Mager, en su obra *Mystik als Lehere und Leben*, Tirolia-Verlag, Innsbrück, 1934, supone la posibilidad de la mística natural "auf dem Gebiet rein natürlichen Seelenslebens" (p. 56), y dedica el capítulo 18 a exponer las experiencias del Sadhu Sundar Singh, místico del neohinduísmo.

Hay otros teólogos que no admiten fenómenos místicos, sino bajo el influjo de la gracia sobrenatural. En tal caso, dondequiera que hubiere un auténtico misticismo, se debería al influjo sobrenatural de la gracia.

go, no existe ninguna contradicción en que el alma, aun en su estado de unión con el cuerpo, comoquiera que sigue siendo un espíritu, y Dios obra sobre ella también en el orden natural, pueda experimentar esta acción natural de Dios en ella, como sucede en el budismo, neoplatonismo, sufismo y en la mística del neohinduísmo, como en Ramakrishna y Vivekananda"[13].

La mística budista se sitúa de esta manera dentro de una mística natural, que va dirigida al Absoluto, no en forma de Dios personal, sino como principio y realidad última de todas las cosas. Cuál sea el alcance y el valor de esta mística, es un problema que estudiaremos posteriormente. Pero el hecho en sí parece innegable.

c) Mística budista.

El "hecho" de una mística budista, a pesar de las objeciones propuestas por algunos autores, ha sido claramente afirmado por eminentes historiadores budistas. H. Dumoulin, ya en el comienzo de su obra sobre el *Zen*, observa no sólo el hecho de la mística budista sino también que el elemento místico constituye por así decirlo el aspecto fundamental del budismo. "El elemento místico juega en el budismo un papel preponderante [. . .]. Lo específico del budismo en ninguna cosa se muestra tan claramente como en la mística, que empapa todo el budismo. Las múltiples manifestaciones del budismo —las severas prescripciones de las comunidades primitivas de monjes, las atrevidas especulaciones metafísicas del Gran Vehículo, las confiadas plegarias de los creyentes en Amida. Los ritos mágicos de las sectas Shingon y Tendai—, todas ellas están sumergidas en el claro-oscuro de la mística, que envuelve a los discípulos del Iluminado, a cada uno según su propio camino"[14].

Efectivamente, en primer lugar, no podemos dejar de tener en cuenta que el budismo surgió en un mundo cultural y religioso donde la mística era el ideal de la realización

[13] Ibíd., col. 407.
[14] *Zen*, Geschichte und Gestalt. Bern, Francke, 1959, p 11.

de la vida religiosa y humana. Si *Buda* recortó de aquel árbol las ramas accidentales e inútiles de la superstición, el culto formalista y el mito de las penitencias excesivas, sin embargo, todo parece indicar que conservó la sustancia del ideal yoga, en el cual él se encontraba, es decir, la unión mística con la última realidad y verdad de todas las cosas. Su meditación, por la cual "aquel Supremo Maestro del éxtasis" llegó hasta "la real y esencial naturaleza de este mundo" fue una "meditación extática", para usar las expresiones del *Buddhacarita*[15]. Aunque evidentemente se trató de una iluminación y conocimiento de orden superior, éste no fue puramente especulativo, sino que implicó una íntima vivencia y trasformación del alma de *Buda* al contacto con la "esencial naturaleza" de las cosas, con esa "última realidad" que comprendía y vivía con tal evidencia que le dio el impulso creador de su nueva religión. La experiencia mística como tal no va necesariamente acompañada de fenómenos supranormales externos, sino que es una íntima vivencia y trasformación interior experimentada por el vidente.

d) Influencia de la mística yoga en el budismo.

El "éxtasis", en *Buda* y en el primitivo budismo, tenía el sentido que habitualmente se le daba, como creencia y como práctica, en su tiempo. Para explicar la doctrina escolástica del Nirvâna, ya sea de la escolástica pâli como de la sánscrita, según la cual los santos tienen un ojo especial, una facultad más sensible por la que experimentan el Nirvâna y la satisfacción del contacto con el mismo, La Vallée-Poussin conecta acertadamente la tradición budista con la yoga:

"El origen de esta doctrina, como el origen de otras muchas, debe ser buscado en los hechos y en las prácticas, más bien que en la pura especulación. No podemos dudar de que los fenómenos del éxtasis hayan constituído aquí el punto de partida".

[15] XIV, 1-15 y 64-67.

"Las escuelas del yoga donde se impusieron dogmas piadosos o panteístas explicaron el éxtasis por la unión mística del alma con Dios o con el alma del mundo. Diversas escuelas, a las que se vincula la tradición budista, especularon sobre el éxtasis al margen de toda concepción teológica. Si no fuera por temor a las explicaciones abreviadas, que son con demasiada frecuencia falsas por exceso de simplificación, diríamos que el vedânta y el yoga vedántico son una metafísica piadosa o teológica del éxtasis, y que el budismo es una metafísica atea de los mismos fenómenos mentales"[16].

Estas consideraciones vuelven a situar otra vez al budismo en su propio lugar dentro de las corrientes de su tiempo. En vez de inspirarse en la tradición ortodoxa de tipo piadoso del yoga vedántico, cuya unión mística tenía un carácter explícitamente religioso, el budismo se inspiró en la tradición heterodoxa, en la cual las prácticas religiosas quedaban olvidadas en un plan secundario, y dio una explicación racional del fenómeno del éxtasis; nosotros la llamaríamos "puramente ontológica". La doctrina budista conserva así los caracteres esenciales de la mística que antes hemos recogido, pero la experiencia de unidad no se realiza, al menos explícitamente, con un Dios personal o con otro elemento divino personalizado como sería el Alma del mundo, sino con el principio último del ser de todas las cosas. Los occidentales diríamos con el ser en cuanto ser. De aquí la íntima conexión entre la experiencia metafísica y la experiencia mística en el budismo. Se trata, pues, de una mística que podemos calificar de ontológica, más que de teísta o panteísta.

La teoría y la práctica del éxtasis han perdurado siempre en la tradición budista hasta nuestros días. Es notable la clasificación budista de los estados sucesivos de meditación, a los que corresponden sus éxtasis propios, inspirada en la tradición yoga hindú: cuatro éxtasis materiales, es decir, en relación con los objetos materiales; cuatro éxtasis es-

[16] L. de La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 75-76.

pirituales, en relación con los objetos espirituales; y el último, que es el recogimiento de la cesación de la noción y de la sensación, por el que se obtiene el Nirvâna perfecto o el último grado del Nirvâna"[17]

e) Experiencias místicas en la tradición budista.

El éxtasis, punto culminante del proceso místico, no puede estar ausente en las descripciones del Nirvâna que nos han dejado los protagonistas o sus historiadores. El budista es en general muy parco al respecto, pues la experiencia del Nirvâna es absolutamente incomunicable e indescriptible. Sin embargo, la naturaleza humana no podía renunciar tampoco entre los budistas a expresar, en alguna forma, esta experiencia superior. Aun dentro de la secta del Zen (una de las que más acentúan el aspecto racional y dan menos importancia a la devoción y a la oración), se encuentran esas descripciones, que confirman plenamente el carácter místico del budismo. Dumoulin ha tomado, por así decirlo, como tesis central de su estudio sobre el Zen, la naturaleza mística del budismo en general y del satori en particular. Ha prestado al respecto un gran servicio recogiendo las experiencias del satori, las cuales muestran con claridad el carácter místico del Nirvâna budista. Hemos citado anteriormente algunos ejemplos, a los que remitimos a nuestros lectores[18].

Recojamos una cita más, para confirmar el aspecto extático místico del satori. La iluminación viene repentinamente y trasporta al iluminado a un estado superior al normal, donde los límites habituales parecen desaparecer y se realiza la unión con la totalidad de los seres. La experiencia metafísica se realiza en un verdadero éxtasis místico, en el cual se vive la unidad del yo con todos los demás seres. Así, por ejemplo, en el caso ya antes citado de Imakita Kosem,

[17] AN, IV, 410 Véase también la descripción de los distintos grados de la iluminación hasta llegar al éxtasis supremo en MP, III, 34.

[18] En el capítulo anterior: "El Nirvâna como experiencia metafísica"

maestro del Zen de la época Meiji, nos relata de esta manera su experiencia:

"Una noche, durante el ejercicio de la meditación, se cortaron repentinamente los límites del pasado y del futuro, del antes y del después. Yo entré en un campo hermoso del maravilloso más allá. Me encontré como en el fondo de la Gran Muerte, sin tener ningún conocimiento del ser de las otras cosas y de mí mismo. Sentí solamente como si en mi cuerpo un espíritu se hubiese extendido a diez mil mundos y hubiese surgido un infinito relámpago de luz. Después de un breve momento, recobré la respiración. También repentinamente retornaron los sentidos de la vista, del oído, de la palabra y del movimiento a su realidad normal"[19].

Evidentemente nos hallamos aquí ante una experiencia del Nirvâna o Satori, de tipo claramente místico. "Tal vez, observa Dumoulin, esta viveza en la descripción se debe al influjo de Hakuin. El estado extático, por el cual queda el iluminado fuera de sí, se resuelve en un estado de exaltación de superior felicidad. La corriente ordinaria de la conciencia se quiebra y la realidad de los sentidos es interrumpida"[20].

Pero son de particular interés, al respecto, los análisis realizados por Dumoulin en torno a la mística del maestro japonés del Zen, Hakuin. Él es, sin duda, el más importante después de Dogen, y ha tenido el cuidado, raro entre los maestros budistas, de dejar por escrito, con notable precisión e inspiración, sus experiencias místicas. Hakuin tomó como tema de su meditación el célebre koan o problema del maestro Chao-chou, la "Nada". Día y noche, sin descansar ni comer, trataba de concentrarse en el tema de su meditación. Dumoulin muestra, a través de los fragmentos de sus éxtasis, el proceso por el que Hakuin fue avanzando desde la gran duda, que provocó en él la tensión psicológica y espiritual, hasta la gran iluminación y la gran felicidad, que constituyen el proceso total místico y que claramente apa-

[19] Dumoulin, ob. cit., p. 277.
[20] Ibíd., ibíd.

rece en su experiencia[21]. En este trabajoso camino, Hakuin, absorbido por su tema, sea en el monasterio, sea fuera de él, a veces pidiendo limosna, vive absorto y como fuera de sí. Queda primero como muerto, y después hace movimientos extraños, por los cuales la gente lo tiene como un monje loco. Pero él estaba absorbido por su koan, ya que éste le abría la realidad última de tódas las cosas. La última y definitiva experiencia, la Gran Iluminación y la Gran Felicidad, las describe Hakuin con una fórmula, que ha aparecido en la técnica yoga y ha sido también adoptada por los místicos de Occidente, es decir, dar el "salto en el vacío". Describe la situación de un hombre extraviado: de repente se encuentra sostenido apenas con una mano por un débil sarmiento y agarrado por la otra a un zarcillo; la iluminación definitiva consiste algo así como en "soltar las manos ante el abismo". Llega un momento en el cual el que está ejercitándose en un koan, siente su espíritu como muerto, su voluntad como perdida, un gran vacío sobre un profundo abismo, sin ningún apoyo para las manos y para los pies. Todos los pensamientos desaparecen y asciende una ardorosa angustia a su pecho. Entonces, repentinamente, se rompe juntamente con el koan el espíritu y el cuerpo. Éste es el momento en el cual se sueltan las manos frente al abismo[22].

Al espíritu místico de Hakuin no podía faltarle una de las más delicadas coronas de la mística, la poesía. Ella confirma, una vez más, el carácter esencialmente místico del Nirvâna y del Satori, aunque, naturalmente, no en todos los iluminados alcanza la misma elevada tensión espiritual. Traduzcamos una de sus más célebres poesías de la versión alemana hecha por Dumoulin:

Todos los seres son esencialmente *Budas*.
Sucede como con el agua y el hielo:
No hay hielo sin agua;
No hay *Budas* fuera de los seres.

[21] Ibíd., p. 259.
[22] Ibíd., p. 258.

No conociendo cuán cerca de ellos está la verdad (*Buda*).
Los seres la buscan lejos, ¡qué lástima!
Cuando tú entiendes qué forma es la forma de los sin-forma.
Tu ir y venir tiene lugar no en otro sitio, sino donde tú estás.
Cuando tú entiendes qué pensamiento es el pensamiento de lo sin-pensamiento,
Tu cantar y danzar no es otra cosa que la voz del Dharma.
¡Qué infinito es el ciclo del Samâdhi!
....
Cuando el Absoluto mismo se presente ante ti,
El lugar donde tú estás es la tierra del Loto,
y tu persona es el cuerpo de *Buda*[23].

El fondo místico del Nirvâna se revela no sólo por el éxtasis en sí mismo y por la descripción de la experiencia de unidad del yo con una realidad universal, sino porque, como en todos los casos de una mística auténtica, el éxtasis trasforma la vida del iluminado dándole en adelante un nuevo sentido y una nueva fuerza. Para confirmar la coincidencia de los elementos encontrados en el Nirvâna o Satori budista con la realidad esencial de la mística, recojamos la descripción que hace de la experiencia mística otro especialista:

"Las múltiples manifestaciones de la mística se reducen a una experiencia fundamental: el hombre, el cual tiene conciencia de las cosas que lo rodean y se contrapone a ellas definidamente, se eleva sobre la tensión sujeto-objeto, y se experimenta a sí mismo en las cosas y a las cosas en sí mismo. Entre lo interior y lo exterior, descubre él ahora una identidad esencial: «Nada está dentro, nada está fuera; pues lo que está adentro, es lo que está afuera». La mística consiste, por tanto, en llegar a tener conciencia de una unidad del yo y del no-yo. El hombre y el mundo, el microcosmos y el macrocosmos no sólo no se oponen entre sí, sino que el hombre es el mundo. La oposición entre

[23] Hakuin. De la versión inglesa del *Zen Study Center*, en *Daily Recitations*, Shokokuji, Kyoto, s. f.

cada yo y tú desaparece. *«Tat tvam asi»* (esto eres tú), dice el místico a todas las cosas"[24].

Sin embargo, ¿en qué sentido puede afirmarse que en el Nirvâna (y lo mismo decimos de toda otra experiencia mística), verdaderamente el yo desaparece frente al tú, frente al mundo y a las otras cosas? Este aspecto debe ser muy cuidadosamente precisado. Pero antes debemos aclarar una dificultad:

Hemos visto anteriormente que el Nirvâna consiste en una "experiencia metafísica": La experiencia del yo en su relación con el ser universal, el principio último de todas las cosas. ¿Qué diferencia hay entre la experiencia metafísica, antes descrita, y la experiencia mística que ahora acabamos de describir? ¿Se trata de dos clases de Nirvâna o de dos estadios diversos del mismo Nirvâna? ¿Es esencial a toda experiencia del Nirvâna la experiencia mística, o puede éste ser realizado dentro de la pura experiencia metafísica?

3. Experiencia metafísica y experiencia mística.

Tal vez la diferencia más específica de la mística budista respecto de las otras místicas (hindú, mahometana, cristiana, etc.), consiste en que éstas tienen una dirección explícita religiosa: el sentido de unidad con todos los seres se experimenta en un Dios personal o en un Dios panteísta, pero siempre en un principio determinado que es el fondo de la unidad universal. Lo característico de la mística budista es que la unión, la experiencia de la unidad, se realiza directamente con toda la realidad universal, de la cual se descubre el elemento de unidad esencial de todos los seres, sin "personificar" o "divinizar" *directamente* este elemento. Este último principio de unidad de todas las cosas, el fundamento último y la realidad última de todas ellas, es lo que un metafísico occidental denominaría el "ser en cuanto ser" (Tò ὂν ἡ ὄν). Podemos caracterizar la metafísica budista, respecto de las otras metafísicas, diciendo que al paso

[24] Leisegang, ob. cit., p. 335.

que éstas tienen una dirección teológica, la budista tiene una dirección óntica. Esta particularidad aproxima extraordinariamente los dos aspectos del Nirvâna que acabamos de describir: el Nirvâna como experiencia metafísica y el Nirvâna como experiencia mística. Pero ello nos da a nosotros motivo para analizar, en general, la relación existente entre estos dos tipos de experiencia, o estas dos formas de Nirvâna. La persistencia con que algunos autores describen el Nirvâna o el Satori como perteneciente al orden racional y, por tanto, al orden filosófico o metafísico, y, por otra parte, la realidad de los elementos místicos implicados en el Satori, es lo que ha excitado nuestra curiosidad acerca del presente problema.

a) Conocer filosófico, conocer metafísico y conocer místico.

En primer lugar, es evidente que hay una conexión entre la experiencia metafísica y la experiencia mística. Por de pronto, hemos comprobado que ambas versaban sobre el mismo objeto, la "unidad última de todas las cosas". Además, una y otra están situadas en el plano del conocimiento experimental: tienen en común que se trata de un conocimiento vivido y no de una simple especulación.

Hagamos un esquema del conocimiento filosófico y del conocimiento místico, para poder precisar su conexión y su diferencia:

La filosofía es el conocimiento de la realidad por sus últimas explicaciones.

En consecuencia, todo conocimiento que alcanza a los últimos fundamentos de la realidad es un conocimiento filosófico.

Pero este conocimiento filosófico puede obtenerse de dos maneras:

1) Por un conocimiento puramente especulativo, teórico, razonador y discursivo, que compare los objetos presentes a la facultad cognoscitiva y analiza sus relaciones hasta llegar a las últimas causas. El filósofo es, en este caso, un simple "contemplador" de la realidad, pero no llega a la

experiencia de los objetos, de la realidad, del ser o de los seres que está estudiando, contemplando y analizando. Es un conocimiento puramente objetivo, que se acerca al que tiene el matemático sobre un problema o al del biólogo sobre la estructura de la célula examinada en el microscopio.

2) Pero la filosofía posee también otro tipo de conocimiento, en el cual el filósofo ya no es un simple contemplador, antes bien se encuentra interesado en el objeto o realidad que estudia, porque hay ciertos "lazos vitales" entre el filósofo y la realidad misma, por lo cual éste se encuentra como unido e interesado en el objeto mismo. No es un simple y frío contemplador especulativo de la realidad, sino que la capta y la vive a la vez. En tal caso, el conocimiento entra ya en el campo de la experiencia. Cuando esta realidad inmediatamente percibida, afecta a la esencia del hombre, la conexión vital resulta todavía mucho más íntima. Ahora bien, a este tipo de conocimiento pertenece la experiencia metafísica. En ella el hombre experimenta la última realidad de sí mismo y la percibe en conexión con la realidad de todos los demás seres. Nos hallamos, pues, ante un conocimiento vivido del ser, una intuición y vivencia inmediata del principio último de todos los entes y, por tanto, también del mío. Por la claridad, universalidad y vitalidad de esta intuición, los griegos mismos la llamaron "teoría", que significa la captación inmediata de un objeto por la "visión fruitiva" del mismo. Tal es el caso de la experiencia metafísica.

Sin embargo, esta experiencia metafísica se realiza todavía en un plano de conocimiento y experiencia *normal*. El filósofo no ha hecho sino tomar cuenta más plena y más consciente de su experiencia fundamental de la realidad, en la cual él se encuentra inmerso.

En la experiencia metafísica se cumplen ya, por tanto, dos de las condiciones requeridas para la experiencia mística, es decir, se trata de una experiencia íntima y directa, de unión, y, en segundo lugar se refiere al "principio último" de la realidad, al ser en sí mismo, al absoluto.

La experiencia mística agrega a la experiencia metafísica o, mejor dicho, a los elementos de la experiencia me-

tafísica, otro nuevo: el que podríamos llamar "modo supranormal" de realización de dicha experiencia, que consiste en un conocimiento especial y en una sensación especial de los efectos que la comprobación de la unión con el principio último producen en el alma.

Este modo supranormal es el que actualiza de tal manera las potencias superiores del alma que le hacen sentir como una vida nueva, agudizan sus facultades, y pueden incluso dar lugar a fenómenos psicológicos y físicos, que no se obtienen en el estado normal del conocimiento filosófico o metafísico. Resumiendo nuestra interpretación podríamos decir:

El *conocimiento filosófico teórico* es el conocimiento especulativo del ser y de sus últimas explicaciones; el conocimiento filosófico propio de la experiencia metafísica es el conocimiento vivido del ser y de sus últimas explicaciones, pero dentro todavía del plan normal; el *conocimiento de la mística*, la experiencia mística propiamente tal, es el conocimiento vivido del ser y de sus últimos fundamentos, pero de un modo supranormal.

b) Experiencia metafísica y esencia del hombre.

Mas ahora atendamos al hecho de que la experiencia metafísica, es decir, ese íntimo y vivido conocimiento de la realidad última del yo y de su esencial comunidad con todos los demás seres del universo, no hace más que revelarnos la última esencia y realidad del hombre. Ahora bien, como acertadamente repite el budista, tanto indio como japonés o chino, el Nirvâna o el Satori no nos muestra en realidad un elemento nuevo, sino que nos hace patente la última realidad que estamos viviendo en nuestra vida ordinaria, pero que está envuelta entre las preocupaciones e ilusiones que no nos dejan mirar al fondo de nuestra misma realidad. Ese fondo y esa realidad están ahí presentes y los vivimos continuamente, pero no nos damos cuenta[25]. De hecho, el

[25] Éste es el sentido de la frase paradójica: "Samsâra es Nirvâna y Nirvâna es Samsâra".

hombre es hombre porque "es eso"; y en tanto vive como hombre en cuanto "eso" en alguna forma lo actualiza. Todos, en algún grado, actualizamos nuestra conciencia y todos, en alguna forma, tenemos esa experiencia de nuestra esencia íntima. Por ello hemos repetido con frecuencia que la experiencia metafísica es común a todos los hombres, por lo menos en un grado mínimo. El hombre se revela como hombre porque en alguna forma tiene siempre su última realidad presente a sí, y la experimenta inserta en la realidad total del universo. Esto es tener ya la experiencia metafísica inicial o en un grado mínimo[26]. El filósofo se distingue del hombre común porque esta experiencia cotidiana e inevitable de realidad última del hombre él la hace más luminosa, con una autopresencia más clara y, por ende, más actuante. La experiencia metafísica propiamente tal, la situada en el plano filosófico, no es más que la experiencia del hombre común, pero más viva y actuada. En cuanto esta experiencia no es un simple "objeto de análisis", sino que trasciende la vida toda y aparece como la vida misma del hombre, despierta, inspira y trasforma todas sus potencialidades y todas sus relaciones con el universo, nos hallamos ante la concepción budista de la iluminación, del Nirvâna o del Satori. Éstos serían, en consecuencia, una experiencia metafísica, que es a la vez mística.

El paso o el salto de la simple experiencia metafísica a la experiencia mística propiamente tal, lo imaginamos nosotros como un "salto de tensión". La experiencia realizada a tensión normal, tiene su radio limitado de profundidad y de extensión; pero cuando, sea por el esfuerzo propio que ha preparado el espíritu para una experiencia superior, sea porque otra fuerza, prescindiendo de la preparación individual sistemática, actúa en el mismo sentido, el alma o el espíritu se encuentran inmediatamente abiertos a una experiencia mucho más profunda, la viva presencia de la "última realidad" que desborda la capacidad normal de las facul-

[26] Esto expresa también la expresión común a hindúes y budistas: "Tat tvam asi" (esto eres tú).

tades humanas. Entonces adviene esa tremenda distensión psíquica que se produce en los estados místicos aun cuando la parte superior del alma experimenta inefable felicidad[27].

De esta manera, la experiencia mística no rompe en realidad el proceso de la experiencia humana propiamente tal. De hecho no hace más que continuarla y elevarla a un grado superlativo. La vivencia esencial del hombre común, que se experimenta a sí mismo en su realidad y en su situación en el universo, lo cual es la experiencia metafísica, es, en el fondo, la misma experiencia que el místico tiene, sólo que éste la vive en grado muy superior. De esta manera el plano de la mística no es, estrictamente hablando, sino la realización, en grado superlativo, diríamos "en alto voltaje", de la experiencia esencial humana. El místico realiza de esta manera la vida superior humana, en toda la plenitud posible al hombre[28]. No hay, por tanto, a nuestro parecer, una "diferencia esencial" entre la experiencia que el hombre común tiene de sí y de la realidad de las cosas, y la experiencia suprema del místico; es el mismo tipo de vivencia, es el mismo objeto (la última realidad de sí y de las cosas), es la misma dialéctica: encontrar la última realidad del yo y la conexión con su último principio, superar la pluralidad y dualidad que en cierta manera perturba y distrae nuestra mente y nuestra existencia toda. Es el ansia de llegar a la unidad, a la serenidad, a la paz absoluta, a la felicidad absoluta. Es una misma experiencia y una misma dialéctica y una misma tendencia. Pero en el místico se halla en pleno y maravilloso desarrollo, lo que en el hombre común se vive

[27] "Yo me encontré como en el fondo de la Gran Muerte" —dice Imakita Kosen—, en la descripción de su experiencia mística. Cfr H. Dumoulin, ob. cit., p. 271.

[28] Todos los místicos orientales y occidentales insisten en que la unión con Dios les descubre la naturaleza misma de su propia alma, es decir, les hace trasparente lo que sólo en penumbra habían sentido de su propio ser. El verdadero conocimiento de sí implica el conocimiento, del Absoluto y viceversa. El Gîta lo llama "conocimiento real", es decir, propio del rey, y "secreto real" (râjavidyâ, *râjagahyam*) y no discursivo, sino de "experiencia directa" (*pratyakshâvagaman*), IX, 2.

como envuelto en penumbra, en la cual se percibe apenas oscuramente la misma vida humana y del mismo tipo que la del místico.

Lo que vagamente se percibe en la vida ordinaria; lo que reflejamente se vive en la experiencia metafísica; eso mismo, con plena profundidad y luminosidad, es experimentado en la mística.

c) Experiencia mística y esencia del hombre.

Podríamos ahora invertir la terminología y decir que, en realidad, la experiencia metafísica no es más que un grado inferior de la experiencia mística, y que la vivencia ordinaria del hombre común no es más que el grado mínimo de la experiencia mística. La vislumbre de la relación de intimidad entre el yo y el absoluto, y el anhelo de llegar a esa unión, están ya vivos en la experiencia del hombre común: ésta es una *experiencia mística elemental.* No es extraño que la experiencia metafísica plenamente vivida, sin llegar a la alta distensión de los grados superiores de la mística, participe de los efectos de ésta y trasforme íntimamente la vida y el ser de quien tiene plena conciencia de su experiencia del yo hasta su última y auténtica realidad. Sabe distinguirlo del yo superficial y pasajero, y sabe ubicarse dentro del conjunto de seres del universo y en sus relaciones con los mismos. La vivencia de la unidad esencial o fundamental de los seres es la experiencia metafísica misma, y puede ella tener las características que el budismo exige para el Nirvâna o para el Satori. Los que excluyen el elemento místico en el budismo interpretan el Satori como esta visión, serena y fría, pero a la vez con fuerza para trasformar racionalmente la vida del iluminado. Sin embargo, en la realidad difícilmente pueden aislarse los elementos místicos de esta experiencia metafísica. Por eso, el budista que alcanza el Nirvâna llega siempre a un mayor o menor grado de experiencia mística. Ésta es el resultado normal de la vivencia de unidad de todas las cosas, y es la que lo trasforma al místico en su visión del universo. Todo es uno,

todas las diferencias retroceden. La realidad del yo se conoce, no ya en su individualidad aislada, sino en su último principio, en el cual se encuentra unido más estrechamente a los seres. El individualismo, la diferenciación, o, mejor dicho, el individualismo diferenciado, desconectado de la realidad, es un yo irreal e ilusorio que desaparece; el yo real, esto es, el yo conectado con el universo y unido a todos los seres, es el que surge al primer plano. En este sentido la experiencia metafísica y la experiencia mística vienen a ser la máxima expresión de la realidad del yo[29].

4. Experiencia mística y conciencia del yo.

a) El problema.

Hemos clasificado, intencionadamente, el Nirvâna como experiencia mística "dentro del plano de la conciencia". Esto parece ir contra la clásica afirmación budista de que en el Nirvâna se realiza justamente el no-yo. Concepto que puede encontrarse también, con fórmulas más o menos coincidentes, en casi todas las escuelas místicas. Recordemos la cita de Leisegang, quien describe el fenómeno originario de la mística como la pérdida de la noción de dualidad entre el yo y las otras cosas y entre el yo y el mundo todo. Esta descripción coincide con la idea budista de que la realidad última del hombre es el no-yo y en ello consistiría justamente el Nirvâna. Los místicos cristianos, por su parte, han repetido que la unión experimentada con Dios implica el olvido total de sí mismo, el perderse a sí mismo en la inmensidad absoluta de Dios, que absorbe y penetra al alma. La terminología cristiana, como es sabido, ha sido inspirada por el pseudo-Dionisio. La unión íntima con Dios y el olvi-

[29] R. Otto ha distinguido dos etapas fundamentales en la experiencia mística: la "introspección" y la "visión unificante", lo cual es correcto. Pero también es cierto que en la "visión unificante", subsiste el conocimiento de la primera intuición del yo como traspasado por el absoluto. El mismo Otto cita a Plotino. "La vida más gloriosa actúa en mí y yo vengo a ser uno con la Divinidad" (*Enneadas*, VI). *Mysticism East and West*, ed. c., p. 60.

do de sí son los dos ejes principales en que se mueve la descripción del éxtasis hecha por el Areopagita. "Este perfecto conocimiento de Dios que se obtiene por ignorancia, en virtud de una unión superior al entendimiento, tiene lugar cuando el alma, dejando toda otra cosa y olvidándose de sí misma, se une a las claridades de la gloria divina"[30]. El yo y todas las cosas aparecen como fundidas en la única realidad, verdadera, pero incomprensible, del Absoluto. Por eso es también ella descrita como la nada, el vacío y las tinieblas. "Por este sincero, espontáneo y total abandono de ti mismo y de tus cosas, libre y desembarazado de ataduras, te precipitarás en el fulgor misterioso de la divina oscuridad"[31].

En realidad, en la esfera de la mística, en la cual se tiene una experiencia vivida de la íntima unión de sí con el universo y el Absoluto, la pluralidad y la dualidad tienden a esfumarse. Se acentúan los rasgos de comunidad con las otras cosas y, en el fondo, con el Absoluto mismo. En éste todas las cosas, y el yo mismo, cobran "unidad", porque todas en él encuentran su fundamento y su raíz única. Por tanto, la Unidad, en la esfera mística, avanza hasta el primer plano con tanto relieve que la individualidad parece a veces retroceder totalmente. Entonces es cuando la diferencia entre sujetos y objetos tiende a desaparecer. El yo y el tú, el yo y el mundo, el yo y el Absoluto, dejan de mostrarse en la dualidad con que comúnmente se presentan en el campo de la conciencia.

Tales son las descripciones de los místicos, que en este punto coinciden con las que tenemos del Nirvâna budista[32].

[30] *De divinis nominibus*, VII, 3, P G , vol. 3, col 871. Nótese que se trata de una "unión superior al entendimiento" y que éste debe "separarse de sí mismo" El "yo" y la "conciencia" parecen superarse.

[31] *Mystica Theologia*, I, 1. P. G , vol. 3, col 999. Todo este párrafo habla de la "deslumbrante tiniebla" en que se sumerge el alma. La idea de "tiniebla" la recogieron los escritores cristianos de la misma tradición bíblica a la cual hacen referencia los místicos. recordando que Moisés entró en la "tiniebla donde estaba Dios" (*in caligine ubi erat Deus*). *Exodo*, XX, 21

[32] En Plotino encontramos también la afirmación de la unión del yo con el Uno, en términos que hacen pensar en la pérdida de la conciencia individual

b) La permanencia del yo en las experiencias místicas budistas.

Sin embargo, las descripciones del Nirvâna o Satori ¿nos muestran en realidad la "total desaparición" de la conciencia del yo? He aquí una pregunta que nos ha estado persiguiendo continuamente en toda nuestra búsqueda a través del diálogo personal con los maestros y profesores budistas y con las fuentes y los comentadores orientales y occidentales del budismo. La pregunta volvía a surgir nuevamente después de cada conversación y de cada hora de estudio. De acuerdo con los textos, hemos visto antes que el Nirvâna puede ser conocido por el privilegiado que llega a entrar en él. Se da cuenta, lo reconoce y disfruta de la íntima felicidad que él le produce. "El asceta, entrado en el recogimiento, en el momento en que el discernimiento nace en él por el recogimiento, toma conciencia del Nirvâna, de su naturaleza, de su actividad"; y una vez que ha terminado el éxtasis se da cuenta del favor que ha recibido: "Cuando él sale de la contemplación, exclama: Oh, el Nirvâna, destrucción, calma excelente, evasión"[33].

Recordemos las descripciones de los casos de Satori recogidas por Dumoulin, en las cuales el extático describe lo que ha experimentado durante el éxtasis. Éste ha sido para él un momento verdaderamente luminoso: la última

---

"Habiendo sido, pues, el vidente y lo que él veía no dos cosas, sino una (no como quien ve, sino como quien se une), si éste quiere recordar aquella unión, conserva de ella imágenes en sí mismo. Ahora bien, entonces era uno y no tenía en sí mismo, ninguna disimilitud consigo mismo ni con respecto a las demás cosas, puesto que nada se movía dentro de él [...], y no separándose de la esencia de Él, ni moviéndose hacia sí mismo, permanecía completamente inmóvil". *Enneadas*, VI, 9, 11. Sin embargo, esta identificación no llega a suprimir el recuerdo de aquel estado, lo que significa que la pérdida de la conciencia individual no es, al menos, total.

Lo mismo se deduce de otro texto anterior donde afirma la "unidad" del que ve y lo visto, pero usa la frase significativa "se convierte, *por así decirlo*, en otro". Ibíd., 10. Utilizamos nuestra traducción dada en la selección *Plotino. El Alma, la Belleza y la Contemplación*. Colección Austral, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1950, 2ª ed., ps. 145-147.

[33] *Samghabhabra*, Tokyo, XXIII, 3, 94ª. Citado por La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 74.

realidad del yo y de las cosas que le ha revelado como un sol radiante. Es una experiencia indescriptible, íntima, incomunicable en sí misma, pero de la cual deja traslucir su emotivo recuerdo.

A esto puede objetarse que con frecuencia los místicos mismos confiesan llegar a perder totalmente la conciencia de sí. Dentro de la historia del Zen-budismo, tenemos en Hakuin un testimonio fehaciente. Él confiesa que repetidas veces perdió el conocimiento en los momentos de éxtasis. Una vez fue a presentar a un maestro unos versos y éste los rechazó como si fueran un enredo y sin sentido. Pero los versos, que exaltaban precisamente el Nirvâna, estaban grabados en el alma de Hakuin y la acción del maestro suscitó todavía más la realidad de la iluminación que estaba viviendo. Como si esto no fuera bastante, el maestro golpeó con su vara al discípulo, medio usado con frecuencia por los maestros del Zen para excitar en el alumno la atención y la experiencia de la iluminación. "Eso era por la tarde del 4 de mayo, después del tiempo de lluvia. Yo caí en el fango, perdí pronto la conciencia y todos los pensamientos desaparecieron de ella. Tampoco podía moverme. El maestro estaba junto a mí y reía fuertemente. Después de un momento volví en mí y desaparecí de la presencia del maestro"[34].

La pérdida de la conciencia no era rara en Hakuin. En otra oportunidad, escribe, quedé "sin conciencia, estaba yo como muerto y no pude moverme"[35]. Sin embargo, estos momentos en que la conciencia del yo desaparece, no sólo porque queda desconectado del mundo exterior, sino también porque desaparece en él toda actividad mental y toda presencia del yo ante sí mismo, no son en realidad los momentos valiosos del éxtasis. Nada en ellos se vive o se aprende. Es psicológicamente posible que el místico en el momento de alta tensión llegue a perder totalmente no sólo los sentidos exteriores sino también la total conciencia de

[34] Dumoulin, ob. cit., p. 249.
[35] Ibíd., p. 250.

sí. Las facultades humanas alcanzan su límite de posibilidad y no es extraño que pierdan toda sensibilidad exterior y toda actividad interior[36]. Pero, repetimos, esos momentos, si son realmente inconscientes, no son justamente los verdaderamente fructíferos y eficaces del éxtasis. No se puede hablar entonces de "vivencia o experiencia", o "iluminación". Lo auténtico y valioso del éxtasis es la vivencia a plena luz de esa íntima unidad del yo con el Absoluto, con la Última Realidad y Verdad de todas las cosas. Mientras todavía se está en el umbral de esa experiencia tan profunda (que lo desborda a uno, pero sin llegar a quitarle una fundamental conciencia de la realidad que vive), es cuando el éxtasis enriquece al alma con su trasformación. En caso de que se pase el umbral de la Experiencia como tal, y se llegue

[36] La pérdida de la conciencia individual en el éxtasis místico es sin duda una de las características que señalan los mismos místicos cristianos. San Juan de la Cruz dice claramente: "Esta general noticia y luz que vamos diciendo, sobrenatural, embiste tan pura y sencillamente y tan desnuda ella y ajena a las formas inteligibles, que son objetos del entendimiento, que *él no la siente ni la echa de ver*. Antes bien, que es cuando ella es más pura, le hace tiniebla, porque le enajena de sus acostumbradas luces, de formas y fantasías, y entonces siéntese bien y échase bien de ver la tiniebla".

Pero todavía más explícitamente declara el místico que, en ciertas condiciones la luz embiste de tal manera que "se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde estaba, ni qué se había hecho, ni le parece haber pasado por ella tiempo". La pérdida de sí la subraya todavía diciendo que "ha estado unida en inteligencia pura que no está en tiempo [. . .]. Y penetra los cielos porque el alma está unida en inteligencia celestial".

¿Cómo entonces puede recordar el alma aquel estado? San Juan dice que es ello por los efectos que el alma siente en sí: "Y así esta noticia deja al alma, cuando recuerda, con los efectos que hizo en ella, sin que ella los sintiese hacer, que son levantamiento de mente a inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, y formas, y figuras, y memorias de ellas".

Nótese, ante todo, la característica esencial del místico que es la intuición superior a los modos habituales de conocer y sentir por una intuición general y luminosa de Dios que suspende las imágenes y "todas las formas inteligibles". La intuición la llama San Juan "general noticia y luz".

Se afirma que a veces no se siente y que el alma cae en "un olvido grande" y "está unida en inteligencia pura".

Pero lo valioso de la intuición se señala en que se siente el "levantamiento de mente e inteligencia celestial y enajenación y abstracción de todas las cosas, y formas y figuras y memorias de ellas", lo cual es comprobado y recordado y es lo positivo de la experiencia mística. *Subida del Monte Carmelo*, L. II, c. 14. En *Vida y Obros de San Juan de la Cruz*. Biblioteca de Autores Cristianos Edit Católica, Madrid, 1950, ps. 644-645.

a un estado de plena inconsciencia, no parece que en esos momentos el alma se pueda enriquecer con experiencias o vivencias que ella misma no siente en manera alguna. Los que han alcanzado las cumbres místicas en este mundo, poseen la seguridad de su felicidad y de su santidad en base a la experiencia recordada.

Éste es un punto, a nuestro entender, capital en la interpretación del Nirvâna, sea como experiencia metafísica, sea como experiencia mística. Se recuerda la experiencia del estado místico en muchos de sus aspectos, aunque se lo confiesa siempre indescriptible. Se reconstruye la experiencia. Ello implica que el yo se sabe presente a sí mismo al dar el salto en el vacío. Es el yo el que toma conciencia de que está inmerso en el mismo y único océano del ser y de la unidad de todos los seres. Esto lo estremece y aturde. Justamente el tener la conciencia y el darse cuenta de "esto". El yo individual no puede abarcar la unidad absoluta en la cual se siente como íntimamente ligado, como identificado con todo el universo. Nada extraño que se encuentre en su más íntima realidad distendido y como fuera de sí, es decir, en el "ec-stasis". Pero la realización esencial de éxtasis es la realización de la comunidad del yo con el todo: por esencial paradoja, el auténtico éxtasis es la vivencia del yo en cuanto yo, en su suprema realidad. La total ausencia del yo a sí mismo desvirtúa el éxtasis: sería éxtasis de otro, de nadie, impersonal; pero el éxtasis impersonal es incapaz de ser captado por un yo y de apropiárselo, contra lo que en la realidad sucede, tanto en los místicos budistas como en los místicos cristianos, hindúes, mahometanos, etc. Cada uno se salva por "su" propia realización, "su" Nirvâna[37].

[37] Las expresiones son explícitas en las experiencias que hemos visto descritas, "*Yo* entré en el maravilloso reino", "*Yo* me encontré. . .", "*Yo* sentí. . .", "*Mi sí* era claro. . .", "*Yo* me olvidé a mí mismo. . .", "*Yo* era como un espejo. . .", "Todos los límites de *mi* espíritu y de *mi* cuerpo se soltaron. . .", "Cuando *yo* me contemplé a mí mismo. . .". Cfr H. Dumoulin, ob. cit., ps 271-272. El Canon supone que el *jîvanmukti* se da cuenta de que alcanza el Nirvâna y del momento en que lo experimenta. Cfr. MN, I, 150 y AN, I, 159. También Vasubandhu enseña que el

Los ejemplos analizados del Satori budista nos muestran claramente que en realidad, el Nirvâna, aun en los casos más claros de experiencia mística, no es de hecho una pérdida de conciencia, no es una pérdida del "sí". Se desdibuja, es verdad, la zona exterior del sí, el sí artificial, externo, difuso; pero se recupera el sí íntimo, que no deja de estar presente a sí mismo, como un yo, que sintiéndose individual, no se halla aislado, sino en comunión íntima con el universo. Antes bien, se recupera la mayor intimidad del sí, porque del sí exterior viene como a retroceder hacia la raíz más originaria e íntima del propio yo, que resulta precisamente más consciente de sí mismo.

En mi diálogo con los maestros del Zen, de los cuales se decía que habían llegado a realizar el Satori, mi pregunta inevitable era siempre si ellos recordaban exactamente el momento en que habían tenido esta privilegiada experiencia. Ante la respuesta afirmativa, solía yo discurrir de esta manera. Evidentemente si recuerda haber tenido el Satori, es porque en el momento de tenerlo, el yo estaba presente a sí mismo, es decir, se daba cuenta de que estaba experimentando la propia realidad última: "En ningún momento, mientras esa experiencia estaba viva, dejaba usted de pensar que era usted mismo y no otro el que vivía dicha experiencia", solía yo decir. Si el yo no hubiera estado presente a sí mismo en la experiencia, no habría quedado rastro alguno en la memoria. En síntesis, y hablando en términos generales respecto de todo fenómeno místico: o el yo estaba presente a sí mismo o no lo estaba. Si no estaba presente, no podría acordarse de la experiencia. Y si lo estaba, entonces el yo no se había perdido totalmente a sí mismo y conservaba la conciencia fundamental de sí, como tal yo individual, distinto de los otros.

Creemos que estas consideraciones, que en realidad han surgido en nosotros a propósito de la experiencia del Nir-

---

santo tiene una facultad especial por la que reconoce el Nirvâna que ha alcanzado y siente sus efectos. AK, I y II, vol. I, ps. 101, 110, 112, 116. Cfr. La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 74-75.

vâna budista, son aplicables a todos los estados místicos, y por ello no hemos dudado en clasificar el Nirvâna, como experiencia mística, dentro de la interpretación según la cual no se llega a perder totalmente la conciencia del yo.

Queda todavía una última pregunta a propósito del Nirvâna como experiencia mística. El Nirvâna budista ¿tiene sentido religioso? En caso afirmativo, ¿cómo explicar esa religiosidad y el objeto de la misma? ¿Se trata en el fondo de un panteísmo? ¿Se excluye toda interpretación de un Dios personal en la experiencia misma del Nirvâna budista? Pero la respuesta a estos grandes interrogantes está relacionada con la idea del Absoluto en el budismo, que estudiaremos en el capítulo correspondiente.

2. EL NIRVÂNA INCONSCIENTE

En el estudio anterior hemos analizado dos interpretaciones del Nirvâna consciente, que no se excluyen sino más bien se complementan: el Nirvâna como "experiencia metafísica" y el Nirvâna como "experiencia mística". En uno y otro estado, el Nirvâna se lograba y se mantenía a plena luz de la conciencia. La iluminación consciente era la base del Nirvâna. Estudiemos ahora dos interpretaciones del "Nirvâna inconsciente".

Cuando hablamos del Nirvâna "inconsciente" lo entendemos en sentido estricto. Es decir, un estado en el cual la conciencia queda totalmente suspendida, interrumpida. Y, por supuesto, nos referimos a la conciencia que está en cuestión, es decir, la del individuo como tal. Puesto que la actividad consciente implica la presencia del sujeto consciente a sí mismo, cuando la conciencia desaparece, el sujeto no tiene conciencia de sí y, por tanto, de ninguna otra de sus actividades. Éstas pueden desarrollarse o no desarrollarse, pero evidentemente ya no pertenecen propiamente hablando, al plano de la "conciencia individual". El sujeto individual no está presente en esta actividad, ni como actor, ni como receptor, ni como espectador.

Es muy común utilizar el término "inconsciente" como sinónimo de "subconsciente". No lo entendemos aquí en dicho sentido. El subconsciente queda todavía dentro del dominio de la conciencia, aunque su rastro es tan débil, que con frecuencia o es olvidado o no se pone atención en él. Sin embargo, está y queda en el campo de la conciencia y un esfuerzo de reconstrucción puede sacar a flote elementos que se hallaban en el fondo (llamado "subconsciente") de la conciencia misma. El sujeto ha tomado siempre nota del subconsciente, porque se ha realizado en su presencia;

por eso puede espontáneamente o por técnicas ser reconstruído, señalado, verificado, e incluso verbalizado. Cuando nos referimos al Nirvâna inconsciente excluímos toda presencia del sujeto en sí mismo, y por tanto, todo tipo de conciencia. Es, simplemente, la total cesación de la actuación de la conciencia[1].

Contraponemos el Nirvâna inconsciente al Nirvâna supraconsciente del cual trataremos en el próximo capítulo. En este último, la conciencia no se anula, no desaparece, sino que se integraría en una conciencia universal superior, lo cual significaría no "inconsciencia", sino una nueva modalidad de conciencia. Es cierto que en la "conciencia universal", según sus intérpretes, desaparece la conciencia individual propiamente tal. Según ello, el estado inconsciente y el estado supraconsciente tienen de común el elemento de la desaparición de la individualidad como presente a sí misma y consciente de sí misma. Por este motivo, a veces es difícil distinguir el Nirvâna como estado inconsciente y el Nirvâna como estado supraconsciente.

De acuerdo con las descripciones del Nirvâna podemos distinguir también, a propósito del Nirvâna inconsciente, dos hipótesis: un estado inconsciente con la permanencia del principio individual, del yo, pero sin actividad ni autopresencia; y otro en el cual el yo, en su realidad individual, desaparece, por lo menos temporalmente. En el primer caso, el yo queda como en un estado de sueño profundo, en el cual ha cesado toda la corriente de la conciencia, o, por lo menos, ésta se halla descontrolada por el sujeto en el cual se desarrolla, y, en consecuencia, éste no está presente a ella, es decir, está respecto de ella en estado inconsciente. En la hipótesis de la no permanencia del yo, el Nirvâna constituiría un "aniquilamiento temporal", mejor dicho, un "esfumarse temporal" del yo, una "realización" literal del dogma budista del no-yo[2].

[1] Damos, pues, a los términos su estricta significación etimológica, admitida también por algunos psicólogos y psicoanalistas.

[2] Ésta sería la diferencia esencial entre el estado inconsciente y supraconsciente: en éste la realidad del yo individual no subsiste; en aquél sí, pero sin

Repitamos que, cuando nos referimos al Nirvâna inconsciente, excluímos toda referencia a la conciencia en sentido propio. No existe, pues, ninguna presencia del yo a sí mismo, aunque mínima. Toda autopresencia, toda autotrasparencia, aun en ínfimo grado, del yo a sí mismo o a sus actividades, queda suprimida.

A) EL NIRVÂNA COMO ESTADO HIPNÓTICO

Si suponemos que el principio de la conciencia permanece, pero no actúa, podemos hablar de una permanencia del sujeto, pero sin conciencia de sí. Comoquiera que la vida continúa, la mejor expresión de este estado es el de la hipnosis. No se trata del sueño común, el cual consiste más bien en un relajamiento de la actividad de la conciencia, sino en el estado de tensión o concentración tal que *detiene la corriente de la conciencia plenamente.*

1. Práctica de la hipnosis en el yoga y el hinduísmo.

El budismo recibió del yoga y del hinduísmo de su tiempo la herencia de la práctica de la hipnosis o del trance hipnótico. La estrecha herencia y vinculación del budismo respecto del yoga ha sido reconocida por todos los autores. Ahora bien, en tiempo de *Buda* la práctica del *samâdhi*, como estado hipnótico, era muy conocida y frecuente entre los yogas en que *Buda* se inspiró. Nada extraño que la interpretación budista del Nirvâna fuera influída, en muchos casos, por la teoría del trance hipnótico yoga.

Recordemos que el yoga es, ante todo, una técnica ascética y un método de concentración. Según sea la diversa

---

darse cuenta de sí mismo. Preferimos los términos "esfumarse", "difuírse" o "trasformarse" en una conciencia superior, porque, estrictamente hablando, no se puede hablar de "aniquilación" en este caso. El término, además, no es grato a muchos budistas, que no quieren ser llamados "nihilistas".

concepción metafísica, el ascetismo y el método de concentración adquieren un sentido determinado, una modalidad determinada. El yoga está en el fondo de todas las religiones, y es uno de los elementos más primitivos en la tradición hindú, heredado seguramente de religiones prearias[3]. El Sânkhya se considera el más antiguo de los sistemas de la filosofía y religión hindú. Sânkhya, término sánscrito, que significa "conocimiento", "conocimiento recto", "número" y "discriminación"[4], es un sistema filosófico dualista, porque admite la existencia de realidades espirituales individuales (*purusha*) por un lado, y por otro, la materia (*prakrti*). Ambos elementos son los que, entremezclados, forman la realidad del universo. Uno y otro son reales. Con esto se diferencia el Sânkhya del Vedânta; según éste, la única verdadera realidad es el Âtman universal, al paso que la materia no es más que una manifestación ilusoria de éste. Para el Sânkhya, en cambio, tanto los espíritus como la materia en sí tienen su propia realidad.

El Sânkhya, además de dualista es pluralista, en el sentido de que admite infinitas realidades espirituales, que vienen a ser cual mónadas vitales o almas. Cada una de ellas es en sí eterna, inmutable y pura. Pero, al mezclarse con la materia, están sujetas a todas las contaminaciones e ilusiones que surgen de ésta. El ideal de la mónada vital espiritual (*purusha*, *âtma*), es poder desprenderse de la contaminación de la materia por medio de la concentración en sí misma, realizando la pureza absoluta de sí, esto es, la indis-

[3] Ver Mircea Eliade, *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Traducido por Susana de Aldecoa. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1957: "Pero el hecho más importante para nuestro estudio es el descubrimiento, en Mohenjo-Daro, de un tipo iconográfico, que puede ser considerado como la primera representación plástica de un yogui". Cita las descripciones de Sir John Marshall al respecto. Páginas 362 y siguientes. Ver también del mismo autor, *Técnicas del Yoga*. Traducción de Oscar Andrieu, Fabril Editora, 1961, ps. 192-197

[4] Literalmente significaría "recto conocimiento", de *samyak*, recto, y *khyâti*, conocimiento, que es lo mismo que *jñâna*. Ch. Sharma, *Indian Philosophy*, p. 138. Pero como por este recto conocimiento se obtiene la separación del yo real (purusha), liberándolo, discriminándolo, del yo fenoménico (prakriti) el término significa también "discriminación" Ver Mircea Eliade, *Técnicas del Yoga*, p. 19, y Choisy, Maryse, *La Métaphysique des Yogas*, ps. 35-36.

criminación total, y, por tanto, la cesación de todas las actividades sensitivas y de conciencia que dicen relación a cualquier objeto o sujeto. Éste es el estado ideal perseguido por el Sânkhya.

Por su pluralismo de mónadas vitales, eternas e inmutables se opone el Sânkhya también al Vedânta, el cual es monista; según éste, sólo existe una mónada vital absoluta, el Âtman universal, y todo lo que parecen mónadas individuales, no son más que manifestaciones ilusorias de un mismo Âtman único y trascendente.

El Sânkhya, según la estructura metafísica expuesta, viene a ser un sistema metafísico y religioso ateo. Pues no admite más que la pluralidad infinita de espíritus individuales eternos y puros en sí, sin relación a un absoluto único del cual todos, en alguna forma, dependen.

El Sânkhya se entrelazó con la tradición yoga y por eso el sistema se llama Sânkhya-Yoga. El sûtra más antiguo del Sânkhya es el Sânkhya-Karikâ de Ishvara Krishna de fecha anterior, en todo caso al siglo v a. C[5]. En cuanto al Yoga, el Yoga-Sûtra que compila toda la tradición acerca del yoga. No se conoce la época en que este escrito fue redactado. Es, evidentemente, una colección de tradiciones muy antiguas. El Yoga-Sûtra se atribuye a Patañjali, quien no podía haber sido anterior al siglo v a. C.[6]. En cuanto a las diferencias entre el Yoga y el Sânkhya veamos cómo las sistematiza Mircea Eliade: "Los sistemas filosóficos Yoga y Sânkhya se parecen tanto, que la mayor parte de las afirmaciones de uno valen para el otro. Las diferencias esenciales entre ellos son pocas: 1) En tanto que el Sânkhya es ateo, el Yoga es deísta, puesto que postula la existencia de un Dios Supremo (Ishvara); 2) en tanto que, según el Sânkhya, la única vía de

[5] Sharma, Ch., *Indian Philosophy*, p. 138.

[6] Mircea Eliade, *Técnicas del Yoga*, p. 19. El mismo cita, sin embargo, opiniones respetables que llevarían la composición del Sûtra hasta los siglos II o I d. C. También anota que *Asuri*, el segundo maestro del Sânkhya "vivió hacia el año 600 a. C." (p. 211), lo cual significa que la doctrina estaría ya difundida en tiempo de *Buda*. Ciertamente "no se duda de que las técnicas expuestas por Patânjali tengan considerable antigüedad (Ibíd., p. 19).

salvación es la del conocimiento metafísico, el Yoga concede mayor importancia a la técnica de la concentración"[7].

La práctica del trance hipnótico estaba muy en boga entre los ascetas del tiempo de *Buda*. "Pensamos que el Yoga es, en los tiempos prebúdicos, lo que él va a seguir siendo en el curso de la historia: esencialmente un conjunto de prácticas admitidas desde los más antiguos tiempos de la India aria o autóctona, prácticas de sortilegios y de taumaturgos, y cuyo objetivo parece ser alcanzar los estados hipnóticos"[8].

Mircea Eliade, que describe el Samâdhi Yoga, no deja de subrayar el aspecto de trance hipnótico que éste revestía, aunque ciertamente no se reducía a un simple estado hipnótico. "La psicología india conoce la hipnosis y la atribuye a un estado mental de concentración ocasional y provisional (*vikshipta*). Algunos textos del Mahâbharâta revelan la concepción popular india acerca del «trance» hipnótico, que es, según esta concepción, solamente una barrera automática de la «corriente de la conciencia» y no un *ekâgratâ yoga*"[9]. El trance hipnótico era, pues, conocido y practicado entre los yogas y por técnicas yogas, aunque entre los espíritus más selectos no era considerado como el *samâdhi* auténtico. Resulta, sin embargo, con frecuencia muy difícil de discernir este trance hipnótico del trance no hipnótico inconsciente o del trance supraconsciente, en el cual el individuo pierde su conciencia en una instancia universal superior.

Es cierto que Mircea Eliade insiste en señalar la diferencia entre el *samâdhi* propiamente tal y el trance hipnótico según el SânkhyaYoga. "El estado *vikshipta* es sólo una parálisis, de origen emotivo o volitivo, de la corriente mental; esta barrera no debe ser confundida con el *samâdhi* que

[7] *Técnicas del Yoga*, p. 18. Sin embargo, *Sharma* observa "The original Sânkhya was monistic and theistic. But the classical Sânkhya, perhaps under the influence of Materialism, Jainism and Buddhism, became atheistic" *Indian Philosophy*, p. 152.

[8] Vallée-Poussin, L. de la, *Nirvâna*, ps. 11-12.

[9] Ob. cit., p. 85.

se consigue exclusivamente por el *ekâgratâ*, es decir, después que ha sido suprimida la pluralidad de los estados mentales"[10]. Sin embargo, el resultado de este *samâdhi*, por oposición al trance hipnótico, no parece tener gran diferencia en lo que se refiere al estado de inconsciencia. Por cuanto el objetivo final del Sânkhya-Yoga es liberar el purusa o alma de todo contacto con los elementos de la materia, que son los que producen la actividad de la conciencia y llegar de esta manera a un estado de inconsciencia. Además, el *samâdhi*, para el Sânkhya-Yoga, no es más que un estado que adelanta, temporalmente, el mismo que se logrará en la muerte por la separación final de todos los elementos de la conciencia. Ahora bien, según observa Zimmer, para el Sânkhya, "es un estado final de separación de los elementos de la conciencia, el purusa se halla en eterna inconsciencia". Los estados hipnóticos eran no sólo conocidos y practicados dentro del yoga, sino también, en general, en el hinduísmo. El Vedânta habla de los diversos estados de conciencia, el último de los cuales es el del sueño profundo[11].

2. Dependencia del budismo respecto del sâmkhya-yoga.

Ahora bien, la dependencia del budismo respecto del hinduísmo en general y particularmente del Sânkhya-Yoga ha sido subrayada por la mayoría de los autores. Así, por ejemplo, Pischel afirma que él ha dado la interpretación de la doctrina de *Buda* en el sentido del Sânkhya-Yoga porque cree que la doctrina budista depende totalmente de esta última escuela[12]. La Vallée-Poussin subraya la dependencia, en general, del budismo respecto del yoga y particularmente en lo que se refiere a las técnicas del ascetismo: "El budismo es una rama del *yoga* o «ascetismo»"[13]. Y más adelante agrega: "Su originalidad, creemos que está en la persona, en la leyenda, en el culto del fundador, en el ca-

[10] Ob. cit., p. 86.
[11] Zimmer, H., *Philosophies of India*, p. 330.
[12] Pischel, *Buda*. Introducción.
[13] *Nirvâna*, p. 11.

rácter «búdico», que tomaron, rápida y lentamente, o por iniciativa del fundador o por la de los discípulos, las doctrinas y los métodos heredados del yoga"[14].

La dependencia doctrinaria y de los métodos ascéticos del budismo respecto del yoga ha sido también notada por Zimmer: "Finalmente, debe observarse que las siguientes características del Sânkhya aparecen en el budismo: insistencia de que toda la vida es, necesariamente, sufrimiento; indiferencia respecto del deísmo y del ritualismo sacrificial del Veda; crítica de las extravagancias ascéticas (cual están representadas, por ejemplo, en el Jainismo) y creencia en el Prinana-Nityatva «el constante devenir del mundo»"[15].

3. El Nirvâna como estado hipnótico en el budismo.

En este ambiente no es extraño que el budismo primitivo, y aún el budismo posterior, hayan practicado las técnicas del hipnotismo, como método para llegar al trance, en el cual se debía conseguir el Nirvâna. De esta manera aplicaba el arsenal "de las recetas taumatúrgicas e hipnóticas" que había recibido el budismo de la tradición yoga[16].

Como afirma Mircea Eliade, "no sabemos exactamente cuál fue la técnica de meditación elegida y utilizada por *Buda* [. . .]. Sin embargo, es probable que una parte, por lo menos, de la técnica de la meditación utilizada por *Buda*, haya sido conservada por sus discípulos y trasmitida por la primitiva tradición ascética"[17]. Esta ascética del budismo posterior conserva los rasgos de las técnicas de la meditación yoga. Dadas las circunstancias históricas era más presumible todavía que el mismo *Buda* las hubiera utilizado y aconsejado. Esto debe aplicarse de una manera especial al Nirvâna. "En la ascética y en la «mística» del budismo, el Nirvâna reemplaza la «inmortalidad», ya que, antes de tornarse la fórmula metafísica acerca de la cual tanto elaboró

[14] Ibíd., ibíd.
[15] Ob. cit., p. 332.
[16] Vallée-Poussin, L. de la, *Nirvâna*, p. 21
[17] *Técnicas del Yoga*, p. 144.

la escolástica budista medieval, el Nirvâna era un «estado místico» que debía ser «experimentado», «realizado», mediante una técnica de meditación de estructura yoga"[18]. La antigua idea de Nirvâna, aún entre los yogas, que no desconocieron el término[19], estaba ligada a la idea de "sueño profundo", como observa el mismo Mircea Eliade: "«Nirvâna» deriva de la raíz *va* «respirar». Designa exactamente un estado en que el aliento deja de moverse esta noción fue tomada posiblemente de la teoría del sueño profundo, tal como aparece en las Upanishad". Y agrega que "en el sueño profundo se experimenta un «estado absoluto», perfectamente autónomo, al que sólo le falta la conciencia de sí mismo para ser un estado beatífico. Pero los yoguis trataban justamente, mediante el *prânayâma*, de reunir en un conjunto los cuatro "estados" de conciencia y de "penetrar", conservando la lucidez, en el «estado cataléptico»"[20].

Los grados de la meditación budista se hallan descritos en el *Dîgha Nikâya* y van ascendiendo, primero, por las cuatro etapas de los éxtasis materiales; después por otros cuatro de los éxtasis espirituales; y, finalmente, se llega al noveno éxtasis que es señalado como el Nirvâna perfecto en este mundo. Ahora bien, este noveno estado ha sido designado con frecuencia como un trance cataléptico. Es descrito como "la cesación de la idea y de la ausencia de la idea"[21]. Incluso esta última etapa aparece en el *Majjhimâ-Nikâya* como un trance cataléptico de 7 días, y ella asegura la entrada en el Nirvâna[22].

En este estado cataléptico, provocado por la hipnosis, parece muy difícil la conservación, al menos controlada, de la conciencia individual. Por ello está dentro de una concepción del Nirvâna como estado de inconsciencia. La práctica se conocía ya en tiempo de *Buda* como "suspensión de la conciencia" (*abhisaññanirodha*)[23].

[18] Ibíd., p. 145
[19] Vallée-Poussin, ob. cit., p. 72.
[20] Ob. cit., p. 145.
[21] MN, I, 183
[22] MN, I, 148. Ver Mircea Eliade, ob. cit., p. 148.
[23] DN, I, 180. Ver Mircea Eliade, ob. cit., p. 139.

Este Nirvâna, interpretado como un estado de catalepsia, está lejos de haber sido uniformemente aprobado por el budismo. Unas veces es aceptado y otras, en cambio, es condenado. En general se cree que *Buda* no apreciaba los "poderes mágicos" como tales, y menos todavía la exhibición de ellos[24]. "Precisamente porque advierto el peligro en la práctica de las «maravillas» místicas (*iddhis*), las detesto y las aborrezco y me avergüenzo de ellas"[25].

El mismo estado cataléptico de trance que, como hemos visto, se prolongaba varios días[26] era considerado como un estado hipnótico profundo. Ésta es una de las maravillas místicas que desde antiguo ha practicado el hinduísmo y han sido imitadas por el budismo. Particularmente dentro del budismo han cultivado los poderes mágicos las sectas del Tantra. Son conocidos los fenómenos extraordinarios atribuídos principalmente a los yogas tibetanos pertenecientes al budismo Tantra. "La secta de Kargyud-bas es una rama disciplinada y purificada de la secta del Sombrero Rojo, la cual todavía hace del tantrismo el objeto principal de su estudio, junto con un entrenamiento intensivo para los adeptos capaces en astrología, adivinación, medios esotéricos de ayuda al moribundo, las artes del Tum-Mo (es decir, el arte de elevar la temperatura del cuerpo en ambientes congelados y de derretir el hielo en el cual la persona se sienta), la suspensión de la respiración que es fisiológicamente parecida a la hibernación en los animales, y otros parecidos". Lobzang Jivaka, de quien tomamos esta cita, observa cómo el fenómeno hipnótico de suspensión de la respiración durante tiempo muy prolongado era practicado entre los monjes y señala semejanza con el fenómeno de hibernación en los animales, citando la definición de Marmota del diccionario de Sarat Chandra Das: "Marmota, llamada también *Sgon-Chen*, a causa de su hibernación durante los me-

[24] Vinâya, II, 112
[25] DN, I, 202 y ss. Ver Mircea Eliade; ob. cit., p 139.
[26] MN, I, 226, señala siete días.

ses de invierno, al igual que los monjes que practican el estado de la suspensión de la respiración (Sgom-Pa)"[27].

El estado cataléptico, especialmente el noveno éxtasis o grado de meditación en que el estado hipnótico llega a su culminación, aun cuando haya sido practicado en el budismo, fue considerado esencial en él mismo. Por lo menos no se puede hablar de una aceptación universal, ni siquiera una muy extendida. Los textos de *Buda* que condenan las maravillas místicas se aplican también a este último estado cataléptico. Por lo mismo, la tradición con respecto de este estado es oscilante, unas veces aprobándolo y otras veces condenándolo. "Este nuevo estado, este noveno éxtasis es propiamente catalepsia. El asceta que aprieta los dientes, pega la lengua al paladar, corta la respiración, es unas veces alabado y otras veces condenado"[28].

4. Diferencia esencial entre Nirvâna y estado hipnótico.

La descripción del Nirvâna como estado hipnótico que acabamos de sintetizar y la apreciación dudosa de la tradición budista acerca de su valor, tienden a mostrarnos que dicho estado, en el cual la pérdida de la conciencia, o por lo menos, del control de la conciencia individual desaparece, no son un auténtico Nirvâna. Además, pueden conside-

[27] Jivaka Lobzang, *Introduction to the Vajrayana*. "Indo-Asian Culture", Calcutta, X (1961), p. 261.

[28] Vallée-Poussin, L. de la, *Nirvâna*, p. 22; MN, I, 455, III, 28; AN, IV, 426. Como es sabido, estas prácticas se han estilado siempre entre los hindúes. El respetable autor de *A History of Indian Philosophy*, S. N. Dasgupta, se refiere a dichos fenómenos en su obra *Hindu Mysticism* como practicados todavía: "Es una cesación total del proceso respiratorio; con la boca cerrada y la lengua echada hacia atrás de las agallas, deteniendo firmemente el paso del aire como una tapa, el asceta yoga está sentado en su posición fija, en un estado sin vida aparente. Aún en los tiempos modernos hay muchos casos bien probados de ascetas yogas que pueden permanecer en este estado, aparentemente sin vida, por más de un mes. Yo mismo he visto un caso en que el yoga estuvo en esta situación durante nueve días". Y refiere a continuación el caso del asceta Haridas, quien estuvo cuarenta días enterrado, bajo estricta vigilancia, y luego retornó a la respiración normal. Ob. cit., ps. 75-76. Sin embargo, el mismo Dasgupta observa que fenómenos de resistencia física no son el verdadero *samâdhi*, sino sólo una preparación física. El *samâdhi* no es algo corporal, sino una práctica de la mente ("practice of the mind", "superior mental yoga"). Ibíd., p. 77.

rarse estos grados de meditación extática como medios para llegar al Nirvâna, pero en sí no pueden constituírlo. La meditación o el esfuerzo hipnótico, serían útiles dentro del budismo en cuanto sirviesen para llegar a la intuición última que es el Nirvâna. Ésta se debe realizar, según lo que hemos expuesto en la concepción del Nirvâna, como intuición metafísica y mística, dentro de una fundamental presencia del sujeto a sí mismo. Lo demás son medios que pueden ser útiles en casos determinados, pero no constituyen el Nirvâna mismo. "*Buda* recomienda el *jñâna*, la meditación yoga, pero para permitirle al asceta penetrar más allá de las realidades sensibles, comprender y reducir las realidades supersensibles, no para permitirle que las posea. El *jñâna* es necesario como vehículo, como una experiencia mediante la cual la conciencia adquiere la capacidad de intuír el Nirvâna"[29].

Esto debe decirse particularmente acerca de la provocación de los estados hipnóticos.

Todo lo cual parece indicarnos que el Nirvâna, como simple estado de inconsciencia, parecido al del sueño, no es considerado como una auténtica expresión del Nirvâna budista.

Por lo demás, parece natural que tal estado de inconsciencia no puede producir los efectos que *Buda* pretende al proponer el Nirvâna como ideal de vida humana; aunque sea positivamente provocado, es lo más opuesto a la iluminación, a la intuición, con que es siempre descrito el Nirvâna por *Buda* y por la mejor y más universalmente aceptada tradición budista.

B) EL NIRVÂNA COMO ANIQUILACIÓN TEMPORAL

1. Realización temporal de la Nada.

Además del estado hipnótico, en el cual permanecería el sujeto como tal, pero sin conciencia de sí, puede conce-

[29] Mircea Eliade, ob. cit., p. 140.

birse otro estado de Nirvâna inconsciente: en éste el yo propiamente tal se reduciría temporalmente a la nada. Sería una realización temporal de la nihilidad y es claro que, en tal hipótesis, el Nirvâna consistiría también en un simple estado de inconsciencia.

Vamos a declarar brevemente lo que podría ser este Nirvâna de "aniquilamiento temporal", pues es difícil distinguirlo del que algunos consideran como estado supraconsciente del Nirvâna, en el cual el santo se abismaría temporalmente en la Última Realidad de las cosas, expresada por muchos budistas como la Nada.

Por de pronto, los dos últimos estadios de los nueve grados de meditación son con frecuencia descritos como si fueran una realización de la Nada. El octavo consiste en llegar a la región de la no-existencia de cualquier cosa que sea, es decir, de la nihilidad y mantenerse en ella. El noveno todavía trasciende la región de la no-existencia y "el bhikku" llega a un estado de espíritu que no es la idea, ni la ausencia de la idea, y permanece en él[30]. Con esta realización de la nihilidad absoluta, estaría conectada la teoría, tan cara especialmente para el Mahâyâna, de la Última Realidad de las cosas concebida como la Nada, el Vacío. Comoquiera que el ideal budista no es una simple contemplación, sino una realización, una vivencia, una experiencia del ideal de la Última Realidad que es uno mismo, ya que esa realidad es la Nada, la experiencia de esa realidad consistiría en una temporal reabsorción en la Nada o en el Vacío.

2. Imposibilidad de una interpretación literal.

Pero evidentemente que no tiene sentido interpretar literalmente la teoría budista cuando se trata del caso del Nirvâna en este mundo. Aun en los casos de la experiencia de la Última Realidad como Vacío o Nada, bien es sabido que no se trata simplemente de un Vacío puramente negativo o

[30] DN, I, p. 183, citado por Mircea Eliade, ob. cit., p. 143.

de una Nada opuesta a la realidad, sino del Principio Absoluto que está más allá de toda determinación y que es el último fondo de las cosas. Eso no significa, evidentemente, un retorno a la nihilidad o a la nada absoluta como opuesta a la realidad.

Además, esa experiencia del vacío o de la nada queda paradójicamente en la memoria del que dice haberla tenido, y, en consecuencia, el sujeto no ha quedado ausente de la misma. Es decir, la experiencia no se ha realizado en un plano inconsciente, sino en cierto plano de la conciencia. Por lo mismo, la explicación del Nirvâna en este mundo, como un estado de "aniquilamiento temporal", parece más bien una explicación verbal que una explicación real.

Expresiones según las cuales el Nirvâna consiste en la supresión de la noción de sí y de todo ser, en realizar que "nada es"[31], no podrían entenderse "literalmente", al menos cuando se habla del Nirvâna en este mundo; tropezamos con la imposibilidad de que pueda un sujeto realizar la supresión de sí y de todo ser por un acto positivo sin tener conciencia del mismo, además de que la frase misma resulta sin sentido por sus propios términos. La pérdida de la conciencia individual o anulación de la misma parece llevar siempre implícita, tanto en el hinduísmo como en el budismo, la concentración (*samâdhi*) en una superconsciencia.

[31] *Vajrakkhedikâ*, n. 17

3. EL NIRVÂNA SUPRACONSCIENTE

Estudiemos ahora la tercera interpretación del Nirvâna en este mundo. Según ésta el Nirvâna no sería un estado consciente ni inconsciente. Consistiría en algo que está más allá de la conciencia y de la no conciencia, es decir, en una "supraconsciencia", la cual, en instancia superior, absorbería en sí todas las conciencias individuales. Considerada, de una manera general, tanto en el hinduísmo como en el budismo, la individualidad es un mal metafísico o un error, y el ideal de la liberación consistiría en evadirse de esta realidad ilusoria de la individualidad y sumergirse en el principio absoluto y universal, supraconsciente, que no es conciencia de ningún individuo determinado. La liberación, "Moksha" o "Nirvâna", consistiría en que la conciencia individual se reabsorbe en la "conciencia pura", principio último y universal, que sería el Absoluto. Naturalmente, tratándose del Nirvâna en este mundo, la reabsorción puede considerarse temporal o provisional, hasta que, después de la muerte, se alcance la definitiva.

Como es de suponer, esta concepción del Nirvâna está en relación con la teoría de la Realidad Última Absoluta según el budismo. Por eso, puede tomar diversas modalidades, ya que la concepción budista de dicha Realidad tiene también matices diversos, desde los que la presentan en una forma personal, hasta quienes la consideran como la indiferenciación absoluta. De aquí que el valor definitivo de esta doctrina podrá establecerse solamente cuando estudiemos la filosofía budista del Absoluto. Pero ahora debemos señalar cuál es la concepción del Nirvâna en este mundo, en relación con la doctrina que se posea del Absoluto.

En el budismo la dificultad se acentúa también por cuanto la metafísica budista puede llamarse, en sus líneas generales, "atea". Pero ello debe entenderse no en el sentido de que niegue un principio absoluto de todas las cosas, pues más bien parece suponerlo continuamente; sino porque excluye o, por lo menos, evita la referencia a un Dios personal. En este sentido, se hallaría más cerca del Vedânta monista que de ninguna otra escuela hindú. Sin embargo, como dentro de la tradición budista no ha faltado tampoco una identificación de *Buda* con un principio personal, este aspecto no queda totalmente excluído para la interpretación total del Nirvâna en esta vida.

En general podemos distinguir dos teorías del Absoluto dentro del budismo: a) la que en alguna manera considera el principio último supraindividual como una realidad con caracteres positivos, los cuales, en general, son los de la conciencia y el poder infinito preferentemente impersonal; b) o, más bien, como un principio expresado en fórmulas negativas, del cual la mejor expresión es la Nada o el Vacío. De ahí que la pérdida de la conciencia individual en una supraconsciencia pueda entenderse en cualquiera de ambos sentidos.

A) EL NIRVÂNA COMO ESTADO SUPRACONSCIENTE EN EL ABSOLUTO POSITIVO

1. Los textos budistas.

No es raro encontrar en los libros sagrados budistas descripciones del Nirvâna en este mundo como la siguiente: "Ya en esta vida el santo que ha llegado al perfecto reposo, retraído, entrado en el Nirvâna, sintiendo en sí la felicidad, pasa su tiempo con su alma identificada con Brahman"[1]. Este texto es una expresión literal del ideal del

[1] AN, II, 206, MN, I, 341. La doctrina hindú y budista ha sido recogida y sintetizada en el *Bhagavadgîtâ*. Así, por ejemplo "El yoga que tiene su mente

Nirvâna en este mundo, como pérdida de la conciencia individual por identificación, inmersión o reabsorción en la conciencia universal, es decir, en una "supraconsciencia", Brahman. Si tenemos en cuenta que, tanto para el hinduísmo como para el budismo, la identificación con Brahman no es una simple expresión de la íntima unión de amistad, de amor o de conocimiento, sino una "realización", la palabra o el término "identificación" deberemos tomarlo al pie de la letra. Así, pues, el santo, en el Nirvâna, aún en este mundo, posee ya esa paz universal inalterable de la conciencia que no es afectada por el vaivén de la "conciencia individual", del conocimiento dualista, ni de cuanto pasa en este mundo transitorio del samsâra. Vive en él, pero sólo exteriormente. Su verdadera realidad es "Brahman universal", en el cual se halla reabsorbido en este mundo.

2. Las etapas del proceso yoga hasta el éxtasis.

Esta interpretación del Nirvâna budista se hallaba en la concepción y en la tradición del *jîvanmukta*, es decir, del "liberado en vida", ya muy en boga en tiempo de *Buda* y que siguió perpetuándose en la tradición hindú. La principal fuente de inspiración del budismo también aquí es sin duda la tradición yoga. No olvidemos que el lenguaje budista es yoga[2]. Ahora bien, *la última etapa del yoga* consiste en la plena reabsorción del sí individual en el sí universal[3]. Hasta

---

disciplinada, manteniéndose siempre a sí mismo en armonía, alcanza la paz, el supremo Nirvâna (Nirvânaparamâm), que habita en Mí" (V, 15). Este Nirvâna en el Absoluto puede alcanzarse ya en esta vida. "Aún aquí (en la tierra) lo creado es sobrepasado por aquellos cuya mente se halla establecida en la ecuanimidad. Dios es independiente y el mismo en todos. Por tanto, estas personas están instaladas en Dios" (V, 19).

[2] Son al respecto manifiestas las referencias del *Abhidharmakosha* (II, 43; VI, 43, VIII, 33). Ver Mircea Eliade, *Yoga, inmortalidad y libertad*, p. 203. La doctrina metafísica Sânkhya-Yoga y, sobre todo, su teoría y técnica del éxtasis parecen haber sido literalmente traspasadas al Nirvâna budista. Ver Ch. Sharma, *Indian Philosophy*, p. 161

[3] Así recoge la tradición yoga el *Bhagavadgîtâ*. "Cuando el profeta no percibe un agente distinto de los modos y conoce lo que está más allá de los modos, él alcanza Mi ser" (XIV, 19). Entonces está por encima de toda la existencia

qué punto se trata de sobrepasar el estado de conciencia individual para alcanzar un estado supraconsciente, en el Absoluto indiferenciado, puede verse recorriendo las diversas etapas de la meditación yoga. Gardet las describe de la siguiente manera:

"Creemos interesante reproducir aquí la síntesis del proceso de concentración de la conciencia en sí misma hasta sobrepasarse, llegando a la supraconsciencia del «sí» absoluto".

Gardet distingue cuatro estadios o grados en el proceso de la mística yoga. Los dos primeros pertenecen al conocimiento ordinario concentrado, y los dos últimos ya constituyen un estado místico, en el cual desaparece toda dualidad entre el sujeto y el objeto, y la conciencia individual se pierde en la universal.

Primer estadio: consiste en fijar atentamente la actividad espiritual en un objeto.

Segundo estadio: se suspende toda actividad del pensamiento propiamente tal y se concentra la conciencia en la subjetividad misma.

En estos dos estratos o estadios, la concentración de la mente se mantiene todavía en la línea voluntaria, consciente y psicológica del sujeto. El sujeto se halla en un estado de intensa concentración y contemplación filosófica, y permanece, por así decirlo, en el límite del conocimiento ordinario.

En los dos estadios siguientes se sobrepasa el modo ordinario o el estadio ordinario de la mente.

Tercer estadio: el salto hacia el vacío del sujeto. Gardet lo describe como "un salto mortal en el trampolín de la conciencia, una enajenación o enajenamiento en el vacío".

---

contingente y "alcanza la vida eterna" (XIV, 20). La tradición interpreta esta unión, no como semejanza, sino como *identidad*. Así Shankara y Ânandagiri, como observa Radakrishnan, en el comentario a estos versos. Aunque el mismo Radakrishnan da una interpretación de tipo más racional: "Life eternal is not dissolution into indefinable Absolute, but attainment of a universality and freedom of spirit". En consecuencia lo que se alcanza con esta sabiduría suprema no sería la "identidad" (*svarupatá*), sino la "semejanza" (*samânadharmâta*). Ob. cit., p. 314, comentando la estrofa XIV, 2.

La conciencia del sujeto, vacía del yo empírico, es completamente atraída por el objeto, totalmente hecha uno con él. Es como un "éxtasis psicológico", como un ser llevado fuera de sí hacia la intención, hacia la idea del objeto. Se aconseja buscar objetos cada vez más perfectos, superiores, pero la eficacia no está en el objeto sino en el acto "por el cual se anula toda diferencia y toda relación"[4].

En este grado *se realiza la unión con las fuerzas cósmicas*. Es la realización del encuentro universal, es decir, con todas las realidades del universo, y *la presencia de cada elemento del microcosmos humano con el macrocosmos*.

Aquí es también donde se desarrollan *las fuerzas anormales y supranormales* (siddhi). Pero, por lo mismo, este éxtasis se llama "*samâdhi con germen*". Pues todavía el objeto aparece "diferenciado" y existe el peligro de quedarse en este estadio, pensando que lo último, el ideal, es llegar a las fuerzas supranormales, a los fenómenos extraordinarios. Es una tentación peligrosa.

Pero hay un grado más alto y último todavía.

Cuarto estadio: el salto hacia el vacío del objeto. Se salta hacia un nuevo y definitivo estado, se pasa el nuevo punto crítico por excelencia: al perderse el sujeto en el objeto, sigue *el perderse en el acto de la negación de todo acto*[5].

Al éxtasis psicológico, sigue el puro "en-stase", término que Gardet ha tomado de Mircea Eliade.

Aquí es donde desaparece totalmente ya la conciencia individual perdida en la conciencia universal. Se pierde el sujeto en el Absoluto Indiferenciado. Entra, por una pura trasparencia de sí, en la luz sin color del Yo supraconsciente, Purusa o Âtman universal. "Éste es el Todo Uno, lo presente en todo, la Única Realidad, lo no-nacido"[6].

[4] Gardet, Louis, *Mystische, Erfahrungen in nicht Christlinchen Landen*. Franz. Übers. von H. und W. Kühne, Verlag Alsatia, Colmar, 1956, p. 45.

[5] Ibíd., p. 46.

[6] Ibíd., p. 47. Ver también una descripción parecida en S. N. Dasgupta, *Hindu Mysticism*, ps. 88-89. El último estadio del yoga es "not only non-conceptual and non-rational, but also non-intuitional and non-feeling. It is a selfshining which is unique" (p. 89).

Como es fácil de ver, el proceso del yoga aquí descrito culmina en un estado que claramente aparece como "supraconsciente". El yo individual ha desaparecido al sumergirse en una conciencia universal, trasformarse, identificarse o perderse en ella.

Tal es la idea del Nirvâna que con frecuencia ha aparecido dentro del budismo. La *realización del no-yo individual*, ha sido interpretada por muchos budistas como la reabsorción en el Sí universal o conciencia universal. Mejor dicho, en el caer en la cuenta, en el saber de que este yo individual no es en realidad más que el Yo universal, la conciencia universal.

3. Enseñanzas del budismo Mahâyâna.

Esta interpretación del Nirvâna, como pérdida de la realidad individual en la realidad universal, expresada como el Yo, la Conciencia, o la Mente, es *más frecuente en el Mahâyâna* que en el Hînayâna. Recojamos la interpretación de una de las sectas, a título de ejemplo, pues, en el fondo, existe una gran coincidencia entre la mayoría de las sectas del Mahâyâna en este punto.

La secta budista del Shingon ("el Verdadero Mundo") fue fundada por Kobo Daishi, nacido el 15 de junio del 774. A los 15 años, estudió bajo la dirección de su tío, con la diligencia que le caracterizaba, el confucianismo. Pero, no satisfecho con esta religión, su mente quedó absorbida por el budismo y se consagró tan profundamente a la meditación, al estudio y a las austeridades, que mereció el nombre de Kukai, que significa "océano de vacío"[7]. Después de una gran búsqueda tratando de hallar el sûtra fundamental, encontró el *Vairocana Sûtra*, que le sirvió de base para fundar posteriormente su secta, que tuvo gran desarrollo en el Japón.

El Nirvâna o la iluminación, para Kobo Daishi, no es otra cosa sino reconocer y experimentar que la conciencia

[7] Suzuki, B. I., *Impressions of Mahâyâna Buddhism*, p. 113.

individual no es tal, sino simplemente la conciencia universal, la realidad universal. Así lo expresa en muchos de sus celebrados poemas.

> "La iluminación (Nirvâna), que tú has alcanzado,
> no difiere de lo que pertenece
> a la última realidad en sí misma, la totalmente originaria:
> tal es la enseñanza de Ashvaghosha.
> No pienses que la luz aparece
> al disiparse las nubes;
> la luna ha estado siempre allí, brillando en el cielo,
> por tiempos pasados.
> Así la mente habita eternamente en mí"[8].

Veamos cómo Beatriz L. Suzuki describe la Última Realidad y el Nirvâna, según la secta budista del Shingon, que explica la verdadera naturaleza del *Dharmakâya Buda* (el *Buda* eterno). Según el Shingon, éste no es vacío y sin forma como lo enseñan algunas escuelas del budismo, sino sustancia real, verdadera y permanente, con la cual podemos nosotros unirnos. Cuando somos iluminados (alcanzamos el Nirvâna), el Dharmakâ se encuentra no como informe y vacío, sino activo, y entendemos así el sentido del "Gran Sí" (*Great Self*) y la verdadera enseñanza del "no-yo", que es vacío del pequeño yo, pero no del Gran Yo, el cual se identifica con el Mahâvairocama.

Según el budismo Mahâyâna, y especialmente el Shingon, el concepto del Nirvâna es diferente de lo que generalmente se explica en el budismo. Muchos escritores sobre el budismo consideran el Nirvâna como la *extinción*, pero el Shingon lo concibe como la Absoluta Realidad, equivalente a la Iluminación. En el Nirvâna, el yo es ampliado y viene a ser uno con los otros yo en el Mahâvairocama. En el Nirvâna la verdadera individualidad no se pierde. Cada individuo es el centro del universo, pero debe darse cuenta de que todos los demás seres son el mismo. Esto es *anattá*, que es muy diferente de la concepción que el hînayâna tiene de esta doctrina. El Shingon dice que no debemos en-

[8] Ibíd., p. 121.

cerrarnos en el pequeño yo, sino extenderlo hasta contener todos los otros. Esto constituye el real "sí" y el conocimiento de esto es el Nirvâna, que es perfecta felicidad. . . Toda la dificultad para los seres que no estamos iluminados, es que nos miramos a nosotros como separados cuando en realidad estamos unidos en el Dharmakâya. Éste es el verdadero sentido del no-yo. ¿Qué es el Shingon? Es la doctrina de la no-dualidad, de la Naturaleza de *Buda*, de la iluminación (Nirvâna), de la *unión con el uno*, que es la "visión de la verdad" y la "intuición de la Realidad"[9].

Esta realización debe hacerse en esta vida: "Comoquiera que todas las cosas del Universo son parte de este gran Yo o Dharmakâya, debemos nosotros buscar el *Buda* según la enseñanza del Shingon, no lejos en el cielo o en el Nirvâna (en otro mundo), sino en este mundo de las apariencias. *Buda* está aquí, ahora; y realizar esta verdad es la iluminación (el Nirvâna) en este mundo".

Acabamos de ver una de las claras interpretaciones del Nirvâna en este mundo que consistiría en la realización (y para el budismo el término "realización" no significa puro conocimiento especulativo sino una vivencia plena) del Nirvâna en este mundo como pérdida de la conciencia del yo o del sí individual en el yo o sí absoluto universal, última realidad de todas las cosas. Ésta no es concebida como negativa o vacío, sino como una positiva realidad, Mente, Verdad, Âtman.

B) EL NIRVÂNA COMO ESTADO SUPRACONSCIENTE EN EL ABSOLUTO NEGATIVO O LA NADA

1. Realización temporal de la NADA o VACÍO. Tendencias Hînayânas

El Nirvâna, como realización temporal de la nada y del vacío, consistiría en llegar al aniquilamiento de lo que cons-

[9] Ob. cit., ps. 154-155.

tituye nuestra realidad individual propiamente tal, el núcleo de nuestra personalidad individual, y ello por un momento o un tiempo determinado. De esta manera se prepararía la absoluta aniquilación, la absorción en la Nada o en el Absoluto, concebido como simple Vacío o Nada. Esta interpretación del Nirvâna parece una consecuencia directa de la doctrina budista del "no-yo". Si se considera que la verdadera realidad del hombre es el no-yo y que la conciencia del yo individual es un error y una ilusión de donde nace todo el dolor de la existencia humana, lógicamente el ideal budista sería llegar a la supresión real de todo aquello que origina la conciencia del yo individual, es decir, de lo que puede ser el núcleo ontológico de donde surge esa conciencia. En tal caso, el Nirvâna consistiría en llegar a suprimir efectivamente el yo como tal. Por ejemplo, Nyanatiloka en su *Diccionario budista* describe así la doctrina del "Pudgala": El yo o la individualidad es como una ilusión destituída de realidad; por tanto, el ideal budista, el Nirvâna, consistiría en anular esa ilusión. La verdadera realidad del individuo, del yo, es solamente fenoménica, exterior, ilusoria. En realidad es nada, es decir, una "pura denominación verbal" [10]. En tal caso, el Nirvâna, que consiste en la realización del no-yo, sería la realización de la nada que es el yo. He aquí un ejemplo lógico de interpretación del Nirvâna como reabsorción en la nada, o mejor dicho, como verificación de que la realidad del hombre es la nada, el vacío.

2. El Nirvâna como Vacío en los sûtras Mahâyânas.

Más explícita es todavía esta concepción del Nirvâna en el Mahâyâna. Su carta fundamental, el *Prajñâ-pâramitâ*, establece el principio básico de que la realidad es el Vacío: el Nirvâna consiste en la supresión de la conciencia y la realización de ese Vacío. "Así, pues, Sâriputra, todas las

[10] Nyanatiloka, *Buddhist Dictionary*, "Pudgala". Ver también "Ânatta"

cosas tienen el carácter de Vacío, no tienen principio, ni fin. . . En este Vacío no hay forma, ni percepción, ni nombre, ni conceptos, ni conocimiento".

"Un hombre que se ha acercado al *Prajñâ-pâramitâ* del Bodhisattva habita envuelto en la conciencia. Pero cuando la envoltura de la conciencia ha sido aniquilada, entonces él viene a ser libre de todo temor, y está más allá de todo cambio, gozando del Nirvâna final"[11].

Los principios de la doctrina son aquí claros y se refieren evidentemente al Nirvâna en este mundo. La última realidad es el Vacío. Este Vacío sólo lo realizamos cuando nos despojamos de la "envoltura de la conciencia", cuando aniquilamos la conciencia, pues sólo entonces llegamos a estar verdaderamente libres de todo temor y de todo dolor y más allá del cambio, es decir, alcanzamos el estado del Nirvâna.

El Nirvâna, como el reino del Vacío y de la Nada, ha sido también descrito en el Sûtra *Vajracchedikâ* (Sûtra de Diamante), que amplía el *Prajñâ-pâramitâ*. Según éste, el Bodhissattva que quiere llegar a la plena iluminación, es decir, al Nirvâna, "debe llevar todos los seres que existen al Nirvâna, a aquel reino del Nirvâna, que no deja nada detrás de sí". Pero la realidad de los seres no debe ser concebida como tales, sino como Vacío, como no-ser. "Y esto, ¿por qué? Porque si en un Bodhisattva tuviese lugar la noción de un «ser» él no podría ser llamado un «ser iluminado». Y ¿por qué? No puede ser un ser iluminado, aquel en quien subsiste la noción del sí o del ser, o la noción de un alma viviente o de una persona". En una palabra, el Bodhisattva, que se acerca al Nirvâna y quiere llevar a los demás al Nirvâna, ha de realizar el absoluto Vacío o aniquilación de la conciencia: ". . .entonces yo tampoco tuve noción del sí, o del ser, del âtman o de la persona"[12].

La doctrina del Nirvâna, como anulación total de la conciencia, o mejor dicho como la Nada o "Negación" to-

[11] *Prajñâ-pâramitâ*, S. B. E., XLIX, p. 148.
[12] *Vajracchedikâ*, S. B. E., XLIX, p. 139.

tal, ha sido familiar a los comentaristas budistas del Mahâyâna. Quien más la desarrolló fue Nâgârjuna, cuya obra gira en torno al Vacío y a la Nada como realidad última de las cosas. La no-discriminación, el Vacío de toda propiedad y de toda característica, deja a la realidad desnuda, no sólo de sus caracteres aparentes, sino también de todo ser íntimo. "Finalmente (nos dice Nâgârjuna resumiendo su pensamiento de negación total), el Nirvâna es asimismo idéntico a la no producción total, desde el punto de vista del Absoluto"[13]. En parte viene a decirnos que la total suspensión de la vida de la conciencia es el ideal, porque entonces, asimismo, cesa la naturaleza de todos los seres. En otras palabras, hay que llegar a la supresión de toda noción de sí y del ser y de las cosas. "Las cosas no son más que la mente y las proyectamos como fantasmas. . . Cuando la rueda de la mente cesa de moverse, las cosas cesan entonces de existir, y así ya no existe el yo en la naturaleza de las cosas, con lo cual éstas alcanzan su naturaleza pura, que es el Vacío y la Nada"[14].

3. La "realización" de la "Nada", como ideal budista del Zen.

La realización interior de la Nada parece ser el objetivo fundamental de las sectas que ponen el énfasis del camino del Nirvâna en la meditación. Llegar a vivir, a realizar, por así decirlo, esta paradoja del Vacío y de la Nada interior, a experimentarla, aunque sea en algún momento, es ya haber puesto el pie en el Nirvâna. Esta experiencia resulta, según el budismo, esencialmente trasformadora. Me explicaba un maestro del Zen que "la condición fundamental para entender lo que es la Nada consiste, como generalmente se dice, en la secta del Zen, en que nosotros debemos llegar al

[13] *Prasannapadâ. Cinq chapitres de la Prasannapadâ*, por Y. W. de Yong. Geuthner, París, 1949, p. 31.

[14] *Nâgârjuna's Mahâyâna-Visinaka.* An English trans. with notes by S. Yamaguchi. "The Eastern Buddhist", IV, n. 2 (1927), p. 176. De Nâgârjuna y su escuela del Vacío (*Shûnyavâda*) hemos hablado a propósito del dogma del "no-yo" y volveremos a tratar cuando nos ocupemos directamente del Absoluto budista.

ser nada". Esto no se hace por la simple vía intelectiva, sino por una realización. Pero, comoquiera que la nada es totalmente incaptable por la vía intelectual, debemos nosotros más bien evitar los impedimentos que nos hacen experimentar la nada que somos nosotros mismos. En tal sentido debemos más bien esforzarnos para que la nada, que somos, aparezca por sí misma. "Nosotros no debemos tratar de captar intelectualmente la nada, sino más bien la nada debe captarnos a nosotros. Ésta es la razón por que el Zen pone tanto énfasis en el estar sentado en meditación prolongadamente"[15].

Tomadas literalmente o en su sentido obvio, las enseñanzas del Mahâyâna acerca del Nirvâna, parecería que éste consistiese en la realización temporal de la Nada en sí mismo, es decir, en una especie de aniquilación temporal del núcleo del yo individual. En un retorno temporal a la Nada, que es, según el Mahâyâna, nuestro verdadero estado, nuestra verdadera realidad.

4. Precisión: ¿Es la Nada un Absoluto negativo?

Se impone, sin embargo, en este punto una aclaración sumamente importante. Por una parte, la reducción a la Nada, la reabsorción en la Nada, suena a una "aniquilación" del yo individual. Es difícil sustraerse a esta interpretación. Pero debemos tener presente que esta Nada, de que nos habla el budismo Mahâyâna, no se diferencia mucho del Absoluto positivo, del que antes hemos hablado. Parece haber una coincidencia fundamental, ya que esta Nada o este Vacío son a veces presentados no con significado puramente negativo, sino más bien como la esencia de la "Realidad Última".

Veamos cómo nos aclara este punto la ya citada Beatriz L. Suzuki: "El término Vacío ha sido usado por el bu-

[15] Conversación en la Universidad de Kyoto (octubre 1960) con el profesor H. Nishitani. Sabido es que uno de los *Koan* u "objeto-tema" de meditación entre los budistas japoneses es "Mu", es decir, "Nada", por considerarse ésta la verdadera realidad del yo y de todas las cosas.

dismo desde los comienzos de su historia, pero su significado no fue definido más allá de su identificación con la Nada o la vacuidad en el sentido de la ausencia de contenido. Los mahâyânistas le dieron un significado similar a Talidad [. . .]. Se comete el error más grave cuando se considera al Vacío en el sentido de la Nada o se lo coloca en contraste con la plenitud o la sustancialidad. Contra esto tuvieron que luchar constantemente los mahâyânistas, pues nuestro modo ordinario de pensamiento es la división y la polarización, enfrentar una idea o una cosa con otra [. . .]. Repitamos aquí, una vez más, que el Vacío no debe ser confundido con la Nada, con la insatisfacción, con la simple negación de la existencia"[16].

Según esto, el Absoluto negativo, en el cual se reabsorbería momentánea o temporalmente el yo en el Nirvâna, no sería simplemente la anulación de toda existencia, sino una realidad que carecería de toda discriminación, de todo carácter o diferenciación positiva[17]. Lo cierto es que lo anulado en este caso es la conciencia del yo individual, para ser reabsorbida en una instancia superior que podemos llamar supraconciencia.

C) APRECIACIÓN GENERAL

1. La posibilidad de un "estado supraconsciente".

Hemos tratado de describir el Nirvâna como estado supraconsciente, de acuerdo con las interpretaciones mismas budistas. Tanto si se trata de una reabsorción de la conciencia individual en una supraconsciencia que se diría el Absoluto de carácter positivo o en una supraconsciencia que representaría la Realidad Última de los seres como la Nada o el Vacío, resulta en todo caso que nos hallamos ante "un

[16] *Budismo Mahâyâna*, p. 72.

[17] Volveremos a tratar de la interpretación del Absoluto budista como "Nada" en el capítulo dedicado al "Absoluto".

estado de conciencia cósmica" realizado en esta vida y que implica *la anulación temporal de la conciencia individual.* Yogi Ramacharaka ha señalado este estado que nosotros llamamos de supraconsciencia en los siguientes términos, que abarcan tanto una interpretación positiva como negativa del Absoluto: "El estado nirvánico puede obtenerse en esta vida carnal, y no es «aniquilación» como muchos creen, sino un estado de conciencia cósmica, una vislumbre del *Sat-Cit-Ânanda* o existencia, conocimiento y absoluta felicidad: la existencia sin deseo"[18].

Resulta inevitable el interrogante acerca de la posibilidad de este estado supraconsciente que ha sido descrito como el Nirvâna. ¿Es en realidad posible en sí mismo? En caso de que fuera posible, ¿cuadraría él exactamente a los rasgos esenciales del Nirvâna, reconocidos por la misma tradición budista? Examinemos brevemente el problema.

a) La tradición y las fórmulas afirmativas budistas.

En primer lugar, es innegable que la interpretación del Nirvâna como estado de supraconsciencia se encuentra en no pocos de los textos budistas y ha sido admitida por intérpretes y por sectas budistas que han hecho de ella el centro de su doctrina y de su ideal de vida. Ya se trate de un Absoluto que responde más bien al Brahman o Âtman clásico del hinduísmo, o del Absoluto como Vacío y como Nada que responde más a ciertas fórmulas del budismo, especialmente del Mahâyâna, lo cierto es que los textos anteriormente aducidos muestran que esta interpretación del Nirvâna ha estado muy presente en la tradición budista.

b) La coherencia con los dogmas budistas.

En segundo lugar, el Nirvâna, como estado supraconsciente, como superación de la conciencia individual, parece una consecuencia lógica del dogma budista del no-yo.

[18] *Filosofías y Religiones de la India.* Traducción de F. Climent, Roch, Barcelona, p. 142

Según se interprete la última realidad como Brahman o como Vacío, como Âtman universal o como la Nada, es lógico que si la auténtica realidad del hombre es el no-yo, la realización del no-yo será la reabsorción del yo ilusorio en este Sí, Brahman, Âtman o Nada universal. Ésta será nuestra verdadera realidad y en la experiencia de la misma consistirá justamente la liberación de esta conciencia individual del yo que es, según el budismo, el principio del error y de la ignorancia.

2. La dificultad de un estado supraconsciente.

Pero, por otra parte, se presentan serias objeciones, aun dentro del budismo, para poder admitir "literalmente" la interpretación del Nirvâna como estado de supraconsciencia.

La misma tradición budista nos da los elementos que obligan a precisar una teoría, demasiado simplista, del Nirvâna como estado de supraconsciencia.

a) El ejemplo del Nirvâna personal de *Buda*.

Porque, y ante todo, un simple estado de supraconsciencia, en el cual la conciencia individual desaparece del horizonte o deja de ser el centro desde donde se inserta el hombre en su experiencia de lo universal, no parece coincidir con el modelo por excelencia del Nirvâna, es decir, el Nirvâna personal de *Buda*[19]. Éste consistió en un conocimiento superior, en una ciencia de la realidad última de las cosas, de la cual *Buda* como individuo tuvo plena conciencia al experimentarla o intuírla y siguió después recordándola como la base de sus enseñanzas futuras. Es difícil de comprender, por no decir absolutamente imposible, que *Buda* hubiera podido recordar su experiencia si ésta se hubiese realizado en una supraconsciencia donde no estaba presente el centro individual en que dicha experiencia se insertaba. *Buda* se llama a sí mismo "el Iluminado", con lo

[19] Ver *Buddhacarita*, cap. XIV

cual designaba a "este individuo" como el actor, el sujeto y el trasmisor de la iluminación. Todo muestra que la experiencia de *Buda* se realizó en la esfera de la conciencia individual, y sin perder el control de la propia individualidad en la experiencia que se estaba realizando. Un Nirvâna que se reduce a un estado de simple supraconsciencia, sin ninguna inserción en la individualidad consciente de *Buda*, no parece que pueda explicar el enriquecimiento de la conciencia individual de *Buda* mismo.

Las reflexiones que anteriormente hemos hecho acerca de la esencia de la experiencia personal de *Buda* como conocimiento y ciencia, asimiladas por la persona individual de *Buda* y trasmitidas después a sus discípulos, no pueden, en manera alguna, explicarse como un simple estado de supraconsciencia[20].

b) Caracteres tradicionales del Nirvâna opuestos al estado supraconsciente.

Pero el Nirvâna, como estado supraconsciente, no parece encuadrarse con los caracteres fundamentales del Nirvâna, reconocidos en la misma tradición budista. El Nirvâna es siempre presentado como iluminación, como conocimiento de la realidad, como sabiduría, como experiencia vivida. En el Nirvâna se trata, sin duda alguna, de una experiencia universal. Pero de una experiencia realizada por un individuo y desde un individuo. "El que ha experimentado el universal mismo como el núcleo y la esencia de la propia naturaleza, de un golpe será liberado de las ilusiones del mundo de las apariencias, que ha sido trabado por la ignorancia y que oculta el verdadero sí"[21]. Si el Nirvâna es reconocer que la esencia de la propia naturaleza individual es el universal mismo, no puede excluírse en la experiencia misma del Nirvâna la presencia del punto de comparación, es decir, la propia naturaleza individual con la realidad universal, con la cual se la considera identificada. Lo cual mues-

[20] A propósito del Nirvâna como "experiencia metafísica"
[21] Zimmer, H., *Philosophies of India*, p. 394

tra que esta identificación no puede ser total, sino que en la experiencia se descubre más bien la relación de inserción de la realidad individual dentro de un orden y de una conciencia cósmica. En una palabra, el Nirvâna, siempre descrito como conciencia, conocimiento y sabiduría de la realidad, hace, por sí mismo, referencia al individuo que es iluminado, que adquiere y posee la sabiduría, que penetra la realidad universal de la cual forma parte[22].

Por otro lado, los ejemplos de experiencia del Nirvâna que poseemos, tanto de *Buda* como de los discípulos que nos han legado sus experiencias, muestran que, en la misma experiencia del Nirvâna, conservaban ellos la conciencia de su realidad individual, y del efecto que en ella producía la experiencia. Por eso eran capaces de dar una descripción, aunque ésta fuese muy imperfecta. Todo lo cual indica que en ningún momento la conciencia individual dejó de estar presente en la experiencia, antes bien, era ella el centro, por así decirlo, de la experiencia misma.

c) ¿En qué sentido se puede hablar de Nirvâna supraconsciente?

Finalmente, las razones que antes hemos aducido para excluír la interpretación del Nirvâna como "éxtasis incons-

[22] En su descripción del "Satori" o Nirvâna, según el Zen, D T Suzuki ha recogido este carácter de "intuición" (*intuitive insight*), que no parece compaginarse con la pérdida de la conciencia individual Reconoce, con W James, que en todas las experiencias místicas hay un "elemento cognoscitivo" (*noetic quality*) y que lo mismo sucede en el Zen. Pero, además, cita la descripción Satori de Hui-k'e, aprobado por el primer Patriarca del Zen, Bodhidharma "No es una total aniquilación, es conocimiento de la manera más perfecta (*most adequate*), sólo que no puede ser expresado con palabras" Suzuki cita luego la afirmación más explícita de Shen-hui: "El solo carácter *chih* (conocimiento) es la fuente de todos los misterios". Y continúa Suzuki con esta afirmación propia: "Sin esta cualidad noética, el Satori perderá toda su eficacia, pues ella es realmente la razón del Satori mismo" Es cierto que el mismo Suzuki incluye entre los caracteres del Satori la irracionalidad (*irractionality*) y la impersonalidad (*impersonal tone*), pero en ella no hay contradicción con la afirmación anterior, pues por la irracionalidad lo que se excluye es el conocimiento común de "intelección o conceptualización" y por el "tono impersonal" se excluyen las resonancias afectivas para mantener la experiencia en un nivel "highly intelectual" *Zen Buddhism*. Selected writings, ps 103-106 Las características del Satori en esta descripción parecen coincidir con la descripción del Nirvâna personal de *Buda*.

ciente", valen en el presente caso, y, hasta cierto punto, se acentúan más todavía. Según hemos visto, la esencia y lo valioso del éxtasis, en cuanto tal, no puede ser un estado de inconsciencia, entendiendo por ello la total ausencia de la conciencia individual. Sin duda que hay casos en que la fuerza del éxtasis hace perder los sentidos y la conciencia misma. Pero ese aspecto del éxtasis es accidental e inútil para el objetivo que se pretende, pues, al estar ausente la conciencia individual, resulta imposible la memoria de lo que en el mismo pudo suceder y se pierde la posibilidad, no sólo de poder trasmitir a los demás la intuición vivida, sino ni siquiera de poderla conservar para uno mismo. Donde no hay presencia de la conciencia individual, no hay posibilidad de la memoria individual.

Por lo demás, la realidad individual no puede, por sólo el esfuerzo psicológico, anularse: es decir, entendiéndose no ya de un estado que se refiera a la conciencia, sino de una "real absorción" del núcleo óntico individual en el Absoluto, en el cual temporalmente se perdiese; en otras palabras, de una aniquilación o trasformación de la realidad individual mía en el Absoluto. No parece posible esta reabsorción temporal del yo en el Absoluto y su reaparición cuando se retorna del estado de Nirvâna.

¿En qué sentido se puede hablar, entonces, del Nirvâna supraconsciente? ¿Cuál es la interpretación que podrá darse de los textos, tan abundantes, en los cuales se habla del Nirvâna como anulación del yo individual por inserción en el Yo universal, en la Mente universal o en la Realidad y Verdad última?

Se puede hablar de un Nirvâna supraconsciente en el sentido de que en la experiencia nirvánica se adquiere conciencia de la comunión del individuo con todos los demás seres y su conexión con la Verdad Absoluta que anima interiormente a todos los seres y a todas las verdades; pero sin la supresión total de la conciencia individual, ya que sólo en ésta, y desde ésta puede realizarse y mantenerse tal experiencia. En este sentido, el Nirvâna como estado supraconsciente es perfectamente comprensible. "Supraconscien-

te", por cuanto se ha alcanzado la plena e intensa conciencia de la realidad propia como tal, es decir, más plena y trasparentemente, porque se la conoce en aquella intimidad propia por la que se inserta en la realidad universal y se comprende entonces mejor su posición en el Universo.

En tal caso, el Nirvâna como supraconsciencia, coincidirá con el Nirvâna como experiencia metafísica y como experiencia mística, que anteriormente hemos descrito.

III. EL NIRVÂNA DESPUÉS DE LA MUERTE

1. Diversidad de interpretaciones.

Si es difícil precisar en qué consiste el estado de Nirvâna en esta vida, la dificultad se torna inmensamente mayor cuando se trata del estado del Nirvâna después de la muerte. Sin embargo, éste es problema definitivo para el budismo y para el hombre. ¿Cuál será el estado del hombre después de la muerte? En particular, el santo que se ha esforzado por cumplir las enseñanzas de *Buda*, que ha extirpado el deseo y arrancado en este mundo las raíces de la ignorancia que lo ataban a la existencia y a la trasmigración, ¿en qué condición quedará después de la muerte? Es difícil encontrar una respuesta precisa y definitiva a este interrogante en el budismo. Todas las hipótesis parecen tener derecho a cobijarse dentro de la ortodoxia de la tradición y de los textos budistas. Las teorías más encontradas, desde el aniquilamiento absoluto hasta el estado consciente de felicidad eterna, pueden encontrar algún soporte en los libros sagrados budistas, en sus intérpretes y en la misma práctica moral y religiosa del budismo.

2. Imposibilidad especial de describir el Nirvâna después de la muerte.

Podríamos iniciar la exposición de las diversas interpretaciones del Nirvâna después de la muerte recordando un célebre texto que impone el sello del silencio a todos los grandes problemas del Nirvâna. La monja Khena, discípula de *Buda*, fue interrogada por el rey Pasenadi, de Kosala, acerca de si *Buda*, el Perfecto, existía más allá de la muerte. La respuesta fue que nada podemos afirmar ni negar, sea acerca del hecho, sea acerca del modo como existe:

"El Perfecto, oh Gran Rey, está liberado de ver su ser mensurable con las medidas del mundo corporal; es profundo, inconmensurable, insondable como el gran océano. Que el Perfecto existe más allá de la muerte, eso no es exacto; que el Perfecto no exista más allá de la muerte, eso tampoco es exacto; que el Perfecto a la vez exista y no exista más allá de la muerte, eso tampoco es exacto; que el Perfecto ni exista ni no exista más allá de la muerte, eso tampoco es exacto"[1].

La discusión sobre el hecho y las condiciones de la supervivencia estaba en primer plano en tiempo de *Buda* entre los brahmanes. La respuesta brahmánica oscilaba entre la reabsorción en el Absoluto y cierta permanencia personal. La dependencia del budismo respecto del hinduísmo y particularmente del brahmanismo de su tiempo la hemos debido notar con frecuencia. El budismo "originario del hinduísmo" tendría que conservar algo de común con él. En realidad, el elemento propio que el budismo introduce es una actitud ascético-moral frente a la vida y cierta indiferencia respecto de los problemas metafísicos en cuanto tales. Esto explicaría que *Buda*, personalmente, no hubiese dado tanta importancia a la respuesta metafísica sobre la supervivencia y dejara abiertas las puertas a las más diversas interpretaciones. Los textos más antiguos budistas no autorizan, sin embargo, a atribuír al fundador del budismo una actitud nihilista; más bien se movería básicamente dentro del esquema metafísico del hinduísmo.

Cien años después de la muerte de *Buda* se inicia el período durante el cual los sûtras han hecho cristalizar la tradición con elementos que, al parecer, implicaban cambios en la doctrina del Maestro. Entonces surgen las fórmulas agnosticistas y nihilistas, aunque siempre con reservas que impiden resolver en sentido negativo absoluto el problema del Nirvâna.

Pero, simultáneamente, se impone también la interpretación de quienes no podían resignarse a las pesimistas doc-

[1] SN, IV, 374-379. Citado por Oldemberg, *Buda*, p. 282.

trinas del aniquilamiento después de la muerte, y, por ello, la idea de la supervivencia ha permanecido siempre viva a través de toda la tradición budista. Varios sûtras clásicos se han encargado de darles una expresión autorizada y las sectas budistas más numerosas han ido abrazando la doctrina de la supervivencia. El Nirvâna después de la muerte es, de esta manera, interpretado como un estado positivo de felicidad personal.

Ante esta diversificada serie de textos que nos hablan del Nirvâna, no es extraño que las interpretaciones hayan sido asimismo diversas y aun contradictorias. Vamos a estudiar las más salientes, tratando de ver cuál de ellas se adapta mejor al conjunto de los principios básicos del budismo y de los mismos textos sagrados. Siguiendo el esquema ya utilizado para estudiar el Nirvâna en esta vida, agruparemos las diversas teorías en tres secciones: el Nirvâna consciente; el Nirvâna inconsciente, y el Nirvâna supraconsciente.

1. EL NIRVÂNA CONSCIENTE

Cuando hablamos del Nirvâna consciente después de la muerte, entendemos un estado en el cual se continúa la conciencia del ser individual, después que la muerte puso fin a su existencia en este mundo. Se continúa, por tanto, la misma conciencia, presente a sí misma, y tomando cuenta del propio estado de felicidad absoluta y perfecta de que goza en el Nirvâna.

Es necesario reconocer que el término "conciencia" es de suyo ambiguo y que, especialmente tratándose del budismo, se presta a los más diversos equívocos. El último de los skandhas o elementos constitutivos de la existencia humana transitoria pertenece al orden de la inteligencia o de la conciencia. Pero por él se designa principalmente la conciencia empírica o la "actividad consciente" propiamente tal. Cuando hablamos aquí de conciencia, no nos referimos a la actividad como tal, sino al principio último de la conciencia (llámesele sujeto, centro, mente, etc.) que se ha hecho trasparente a sí mismo y se da cuenta de sí, está presente a sí, sin necesidad de desarrollar una actividad consciente que lo insertaría en un devenir parecido al que experimentamos en esta existencia corporal. Entendemos, pues, aquí por "conciencia" la presencia pura del sujeto a sí mismo y no la corriente psicológica de la actividad psíquica, porque ésta implica un devenir y una impermanencia que no son compatibles con la idea budista del Nirvâna. Sin embargo, el principio de la conciencia seguiría conservando su individualidad, y, en la iluminación y en la paz del Nirvâna, estaría no sólo presente a sí mismo sino sintiendo presente

también la Última Realidad de todas las cosas en la iluminacion perfecta[2].

Distinguimos aquí dos hipótesis:

1) El Nirvâna como "pura contemplación" consciente de sí y del Absoluto; 2) el Nirvâna como estado paradisíaco, espiritual y corporal.

En el primer caso tenemos ante la vista más bien el Nirvâna puramente espiritual, que sería la unión del alma con el Absoluto por la contemplación, pero sin perder aquélla su propia individualidad; en el segundo consideramos el estado que recuerda e imita la felicidad de este mundo en la cual se incluyen también los placeres superiores del mismo.

A) EL NIRVÂNA COMO ESTADO DE FELICIDAD CONSCIENTE

Recordemos, ante todo, que para la tradición budista, en su casi totalidad, la muerte del santo es la "entrada en el Nirvâna". Esta fórmula, habitual en los libros sagrados budistas y en toda la literatura budista, está testimoniando la creencia de que existe un Nirvâna después de la muerte y que, por tanto, el ideal absoluto o final del budista se obtiene cuando se han cortado lazos totales con la existencia temporal en este mundo. Este Nirvâna después de la muerte, ha recibido su nombre propio y peculiar de Pari-Nirvâna. El sûtra, que nos describe los últimos meses de la vida de *Buda*

[2] En nuestra obra *La Persona Humana* (2ª ed., 1952) hemos distinguido diversos niveles de la conciencia o del yo individual el yo psicológico, el yo psicológico-ontológico, el yo ontológico. Este último sería el centro de la actividad consciente, su soporte y unificador Nosotros creemos que los "hechos" de conciencia no se explican en su realidad y en sus relaciones sin ese centro último que llamamos el "yo ontológico" Comprendemos la dificultad del budismo para pensar en un yo como "entidad permanente e inmutable que sería el sujeto de los actos" Pero no es ésta nuestra concepción del yo ontológico: éste es aquella "realidad" que unifica y mantiene la actividad consciente de un mismo sujeto Este "principio último de la conciencia" sería el que permanecería consciente de sí después de la muerte

y su muerte, lleva por título el *Gran Tránsito de Buda (Mahâpariniruâna)*.

No es, pues, posible dudar que para el budismo existe un Nirvâna después de la muerte; más aún, todo budista apunta de hecho a él. Pero, ¿en qué consiste tal Nirvâna? ¿Se conserva en él la conciencia de sí, de manera que el santo goza de una felicidad segura y consciente?

1. La "extinción" propia del Nirvâna.

Ante todo, salgamos al paso de una objeción. El Nirvâna es "extinción" y donde hay extinción no puede haber conciencia. La extinción reviste a veces la fórmula de negar todas las condiciones de existencia después de la presente vida. "¿Quién sino el hombre de carácter elevado es digno de penetrar en el secreto del Nirvana? Después de haber comprendido perfectamente este estado, aquellos que son liberados de las pasiones, quedan completamente extinguidos"[3]. Con frecuencia se utiliza la fórmula que designa al que ha alcanzado el Nirvâna: "El nacimiento ha sido destruído, la vida divina consumada, se ha cumplido todo lo que debía cumplirse; y ya no habrá existencia después de la presente"[4]. Sin embargo, el sentido de "extinción" del Nirvâna puede entenderse no de la extinción total, sino de la extinción de las pasiones, de las ataduras que atan al hombre a esta existencia y que son el deseo desordenado, el apego desordenado a la individualidad, etc. En esta forma, la esencial característica del Nirvâna como extinción, no se opone a los otros rasgos que *Buda* y toda la religión budista han asignado indefectiblemente al Nirvâna. Son ellos los siguientes, los cuales muestran que la extinción del santo después de la muerte no es total, antes bien parece necesario admitir una cierta permanencia del mismo.

[3] SN, V, 765

[4] SN, II, 94.

2. Rasgos atribuídos al Nirvâna.

a) Permanencia del Santo después de la muerte, pero de un modo incomprensible.

Que el Santo, después de la muerte, al entrar en el Nirvâna no es completamente aniquilado, sino que, como tal, es decir, con su personalidad, continúa siendo de alguna manera, es frecuentemente reconocido en los textos sagrados. Es cierto que el modo como permanece después de la muerte, resulta totalmente fuera de nuestra imaginación y de nuestra comprensión. No sabemos cómo existe, cuál es su estado propio y su lugar. No puede ser conocido, ni de los hombres, ni de los dioses; pero tampoco es "aniquilado". *Buda* nos dice en sus palabras de despedida que en este mundo mientras estaba en este cuerpo podía ser visto por los hombres y por los dioses. Pero que después de muerto no podría ser visto, ni por los hombres ni por los dioses. Esta última expresión no significa precisamente que será aniquilado. Puede referirse a un estado especial, inconocible para los hombres y para los dioses. Un texto parecido nos recuerda cómo el hijo de Malla en presencia de *Buda* pasó al Nirvâna: "Éste dijo a *Buda*: «Ha llegado el tiempo para mí de entrar en el Nirvâna». «Como quieras», respondió el Maestro. A la manera que se queman y se consumen la manteca y el aceite, sin que queden restos de ceniza o de suciedad, de la misma manera Dabba, el hijo de Malla, se elevó en el aire y se mantuvo sentado allí, entró en el recogimiento del elemento ígneo, y después, saliendo de este recogimiento, entró en el Nirvâna. De su cuerpo incendiado, no quedó ni ceniza, ni hollín. Y *Buda* pronunció esta declaración: «No se reconoce dónde va el fuego que se extingue poco a poco: de la misma manera es imposible decir dónde van los santos perfectamente liberados que han atravesado el torrente de los deseos, que han alcanzado la paz inquebrantable»"[5]

[5] *Udâna*, VIII, 10 Citado por la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 57-58

No se habla aquí de una simple aniquilación del Santo, sino de un "tránsito" a un estado nuevo que no puede ser, en manera alguna, captado por nosotros.

b) Permanencia consciente y felicidad suprema.

A esta enseñanza de "cierta permanencia" del Santo después de la muerte, se agrega el rasgo esencial e inseparable del Nirvâna: éste es el estado de felicidad. Con tanta o con mayor base que "extinción" el Nirvâna es "felicidad". Mejor dicho, el objetivo último del Nirvâna, es la paz y la felicidad. La extinción, en cuanto tal, no es considerada sino un medio para dicha felicidad. Por eso, es necesario tener en cuenta que la propiedad de ser felicidad y paz es más fundamental todavía en el Nirvâna que la de la extinción. "El Nirvâna es la suprema felicidad"[6]. "No hay enfermedad como la existencia, no hay mayor felicidad que la paz del Nirvâna"[7]. Que el Nirvâna sea paz y felicidad es tal vez la enseñanza más unánime y fundamental del budismo. Y que la entrada en el Nirvâna sea entrada en la paz y en la felicidad, es también el supuesto de toda la doctrina budista. Ahora bien, se reduciría todo a un juego de palabras si la entrada en el Nirvâna consistiera en la entrada en la aniquilación. No es posible, en tal sentido, hablar propiamente de felicidad y menos todavía con la emoción mística con que los textos budistas nos describen la felicidad del Nirvâna. Pero si, en realidad, el Nirvâna es esa suprema felicidad, no puede consistir en un estado inconsciente, pues parece un contrasentido una felicidad inconsciente. Es imposible tomar en serio expresiones como la "felicidad de la piedra o de la planta".

c) Conciencia y cesación de percepciones.

Toco lo cual nos muestra que el Nirvâna después de la muerte puede concebirse, con fundamento, como un estado

[6] D, 203-204.
[7] D, 202.

de felicidad consciente, pero cuya manera concreta de realizarse es totalmente inaccesible e indescriptible para nuestra mentalidad. Nadie lo puede ver, fuera del Santo mismo. Es, en una palabra, un estado inefable.

Pero esta incomprensibilidad no se opone al hecho de ser un estado de felicidad y, por consiguiente, un estado en el cual no puede perderse la conciencia. En el *Anguttara Nikâya*[8] se propone explícitamente el problema. "¿Cómo puede haber felicidad en el Nirvâna, pregunta Udayin, puesto que en él falta la sensación?". Sâriputta responde: "Lo que constituye la felicidad del Nirvâna es precisamente la ausencia de sensación". Pero esto no quiere decir un estado de inconsciencia e insensibilidad, como algunos han interpretado, sino un estado en el cual se tiene conciencia de estar más allá de la sensación, más allá de todo deseo y más allá de toda experiencia material e inmaterial, porque viene a ser una conciencia plena y pura, la cual no necesita ni de la idea, ni de la sensación. En otras palabras, es el "recogimiento de la cesación de la idea y de la sensación: por esta comparación, dice Sâriputta, puede entenderse cómo el Nirvâna es beatitud". El Nirvâna sería, de este modo, una conciencia pura y tranquila en que se tendría trasparentemente la presencia y la comprensión plena de sí y del principio último de las cosas, sin el recurso de la dualidad propia de las ideas y de las sensaciones.

De la Vallée-Poussin compara el Nirvâna en el otro mundo con el Nirvâna sobre la tierra, descrito como la cesación de la idea y de la sensación. Y observa: "Este recogimiento no es simplemente un estado de inconsciencia; o, por mejor decir, para los budistas existe la conciencia e inconsciencia. El recogimiento que se llama simplemente «recogimiento de inconsciencia» es de orden inferior. Los santos no entran jamás en él; él produce un paraíso prolongado que retardaría el Nirvâna"[9].

[8] IV, 414. Ver la Vallée-Poussin, ob. cit., ps. 60-62.
[9] Ob. cit., p. 63.

Una explicación parecida nos da Ânanda preguntado por el venerable Udayin. Cuando Ânanda le dice que el Santo tiene sentidos, pero no percibe objetos, le pregunta el venerable Udayin: "¿Pero entonces el que está sin percibir los objetos, percibe o no percibe?".

"Percibe seguramente, responde Ânanda". "¿Y cómo es esto?". "Supongamos, responde Ânanda otra vez, a un monje que pasando más allá del mundo de las formas, se abisma en espíritu en el mundo del espacio infinito. Él percibe, ¿no es verdad? Pero no recibe ninguna impresión ni sensación determinada. Y supongamos luego que, pasando más allá del mundo del espacio infinito, se detiene en la conciencia y se pone a pensar: la conciencia es infinita. Percibe, ¿no es verdad? Pero no tiene ninguna impresión determinada de este objeto. Más todavía: supongamos que, sobrepasando el infinito de la conciencia, se refugia en el infinito de la nada, poniéndose a pensar: no hay nada. Percibe, sin alguna duda, pero no tiene ninguna percepción determinada" [10].

Veamos otra descripción del Nirvâna hecha esta vez por *Buda*. Ella explica el particular estado de conciencia, en el cual no hay un objeto determinado de conocimiento: es sólo un estado de conciencia en el cual hay una percepción pura de la realidad total, sin ester sujeta a las determinaciones y vaivenes de la corriente psíquica. "Supongamos un monje, el cual, después de haber pasado enteramente el infinito del espacio, el de la conciencia, etc., hace su reposo en el estado en que todas las sensaciones y percepciones cesan. Lleno todo de sabiduría, ve que los obstáculos han sido destruídos completamente. ¿No dirá uno de un tal monje que él ha llegado hasta los confines del universo y que ha pasado más allá de todos los desórdenes del mundo?" [11].

Todo ello nos muestra que el éxtasis supremo, el de la cesación de la sensación y la idea, en el cual se logra el Nirvâna, no consiste precisamente en un estado de inconsciencia, sino, al revés, se ha llegado a la cumbre misma de

[10] AN, IV, 221
[11] AN, IV, 428

la conciencia, a su punto culminante; un estado de conciencia superior al que estamos habituados a experimentar, libre de las limitaciones e imperfecciones del conocimiento sensible e intelectual habitual. Este estado de conciencia pura, a donde no llega el vaivén de la impermanencia de la existencia presente, sería la felicidad misma del Nirvâna.

d) Sat-cit-ânanda.

El budismo ha recogido más de una vez la fórmula hindú *sat-cit-ânanda* para expresar la última realidad del hombre, el ideal del Samâdhi o del éxtasis, el estado de Nirvâna. Ahora bien, esta fórmula une inseparablemente los dos elementos de conciencia (*cit*) y felicidad (*ânanda*) como condiciones esenciales de la realización suprema. En realidad no puede haber felicidad sin conciencia, ni hay tampoco plenitud de conciencia sin plena felicidad y libertad. Pero ella se realiza en la permanencia absoluta del ser (*sat*) que ha llegado a estar más allá de la mutabilidad de las cosas terrenales.

3. Nirvâna como realización definitiva de la personalidad.

Una explicación del Nirvâna que se acerca a la descripción que acabamos de hacer, ha sido propuesta por Taimans d'Eypernon, con el objeto de salvar las contradicciones aparentes dentro del budismo, sobre todo debido a la teoría budista del no-yo. El Nirvâna es, según este autor, la realización definitiva de la personalidad, la cual en el período de la existencia está en proceso y acción, pero no ha alcanzado su ser definitivo. El estado del samsâra, con su carácter esencial de impermanencia, dura mientras el ser no ha llegado a realizarse definitivamente. En el momento en que el hombre ha llegado a realizar plenamente su ser definitivo, no tiene necesidad de la actividad transitoria y fluctuante y entra en el estado de absoluta permanencia, en la inmutabilidad y en la inmortalidad, que no es el estado negativo de

inconsciencia, sino la plenitud de la conciencia de sí y la independencia de sí mismo en subsistir. Es, por así decirlo, puro pensamiento, pura energía y pura perfección, dentro de las limitaciones de su propio ser personal.

"Mientras se considera al hombre en el samsâra, ya sea en la cuna, en la edad madura o en la vejez, nunca puede decirse de él que «es» simplemente, porque en él, el ser no tiene nada de definitivo. Y porque su personalidad no posee todavía rasgos definitivos, no podemos considerarla sino como el germen. La personalidad no se adquiere sino después que los gérmenes se han extendido hasta lo inmutable".

"El Nirvâna es el desarrollo de la persona. ¿Cómo esto es posible?".

"Sabemos por toda la tradición budista que el hombre entrado en el Nirvâna no cambia más. Ha quedado fijado por su acción en la beatitud perfecta. Es necesario recordar que la dirección de este karma depende de la voluntad antecedente del hombre despojado de todas las pasiones y de las causas mismas lejanas del error. Una actividad que procede de un querer liberado, es ella misma sin determinaciones corporales. Simple, es el saber puro y el gozo puro. Esta actividad se sostiene por sí misma; porque, precisamente, está ella liberada de las condiciones por las cuales no podía subsistir sino en otro. Es como un acto puro, que el hombre puede producir en los límites de su sistema kármico. Se entrevé ya que los antiguos budistas no estaban tan alejados, como de ordinario se cree, de la concepción de un alma. Porque el alma espiritual es toda espontaneidad. Separada del cuerpo, está siempre en acto. No es sino por defecto de un conocimiento directo y propio de su naturaleza, por lo que llegamos nosotros a concebirla como una cosa. Afirmando que ella es una sustancia, si nosotros colocamos bajo esta palabra la noción de cosa y prestamos al alma humana las propiedades de la sustancia material, sabemos perfectamente que esta manera de ver es falsa. El alma es un acto: *forma est actus*. Ella es, pues, toda energía, todo impulso, toda perfección en su orden. Liberada de los lazos

del cuerpo pasible, toda ella es actividad inmanente que nada exterioriza.

"Así, pues, considerada en su estado de separación del cuerpo, el alma humana, tal como nosotros la admitimos, no estaría lejos de coincidir con la noción de la persona entrada en el Nirvâna"[12].

Es natural que no debe llevarse demasiado lejos la aproximación entre la teoría budista de la acción y la doctrina occidental sobre el alma y la persona. Pero, lo que importa en la solución adjuntada es que, si no en las fórmulas y en el ambiente, por lo menos en la corriente profunda, es la intención acerca del estado definitivo del hombre, que debe ser de impermanencia, de total liberación; ello implica existir por sí mismo, sin dependencias exteriores y es causa de la suprema felicidad. Evidentemente estas características no son concebibles en un estado de inconsciencia.

Con un ejemplo tomado de *Majjhimâ-Nikâya* ilustra nuestro autor su doctrina de que el Nirvâna es la conquista definitiva del estado de total independencia, es decir, de existencia sin dependencia de ningún lazo de la sensación o de la idea. "El monje, dice *Buda* a Ânanda, en este estado de indiferencia [respecto del tiempo], puede ser todavía víctima de la alegría que experimenta. Y, desde entonces, puede encontrar un soporte, un sostén en este placer. Si es así, no lo ha conquistado todavía el Nirvâna; porque Nirvâna no puede ser alcanzado por quien depende todavía de algún soporte. . . Pero se objetará tal vez: ¿este soporte en sí mismo no es acaso tan elevado que proviene de la mejor fuente? Sin duda, pero hay una gran diferencia entre la perfección de este monje y la de aquel que, habiendo alcanzado el mismo grado de indiferencia, no experimenta ya el atractivo sensible que le sostenga en esta contemplación. Este último solo, porque es independiente de todo soporte, ha conquistado verdaderamente el Bien Supremo"[13].

[12] *Les paradoxes du Bouddhisme*, ps. 212-213.
[13] MN, II, 264-265.

"El Nirvâna, concluye Taimans, es, pues, el acto puro que se sostiene por sí mismo, en la perfecta independencia de todo lo que podría ser elemento sensible, aún espiritualizado [. . .]. Se ve, pues, que, según la tradición budista, la personalidad es el objeto de una conquista"[14].

Esta teoría del Nirvâna, como la conquista del estado de conciencia pura y absoluta, no es extraña, antes bien es muy particular de toda la tradición oriental y no exclusiva del budismo. "Guardémonos del error atribuyendo demasiada espiritualidad a la metafísica hindú, nos previene Masson-Oursel. En la base de ella está más bien la vitalidad. Los yoguis, los budistas, ignoran o niegan el âtman, en el sentido de alma sustancial. El paso del relativo al absoluto se opera de lo fisiológico al pensamiento. Pero este pensamiento absoluto es un ser que se efectúa, no un ser que se encuentra, sea por la inducción, sea por la deducción"[15]. De esta manera, el Nirvâna sería la conquista del pensamiento, de la conciencia pura y definitiva.

4. La herejía del eternalismo y el Nirvâna consciente después de la muerte.

Pero, ¿no se cae, de esta manera, en lo que el budismo ha condenado frecuentemente como "herejía del eternalismo?". Los libros sagrados budistas condenan por igual la doctrina que sostiene que el alma será aniquilada después de la muerte (herejía de la aniquilación) y la que sostiene que el alma permanece después de la muerte (herejía del eternalismo). Y explícitamente se condena, a veces, toda creencia en la futura existencia del alma humana, ya sea en el estado consciente, inconsciente, o semiconsciente.

Pero, si la herejía de la aniquilación no parece tener una contrapartida en los textos y en la tradición budista, ya que nadie quiere el epíteto de "nihilista", no sucede lo mismo con la llamada herejía del eternalismo, la cual debe ser ex-

[14] Ob. cit., p. 214.
[15] Ob. cit., p. 36.

plicada en el marco general del pensamiento budista, pues algún modo de "inmortalidad" parece unido siempre al Nirvâna.

En primer lugar, los textos antes citados admiten o suponen algún modo de supervivencia. Esto nos obliga a admitir algún modo de eternalismo, puesto que el Nirvâna es ya la supervivencia definitiva sin nuevas reencarnaciones. El Santo no se extingue total o simplemente en el Nirvâna, sino que perdura de alguna forma.

En segundo lugar, este modo de supervivencia en el Nirvâna es descrito como un estado de extinción del deseo y de los lazos que atan a la existencia, pero también como felicidad absoluta y perfecta. El estado de felicidad es incomprensible, sin la permanencia de una conciencia de esa felicidad.

Finalmente, el Nirvâna es llamado frecuentemente en los libros canónicos el Inmortal, la Inmortalidad, y entrar en el Nirvâna equivale a entrar o alcanzar el Inmortal. Difícilmente es comprensible esta esencial idea budista, que aparece ya en el Primer Sermón de *Buda*, si excluímos toda forma de permanencia eterna. Eternidad e inmortalidad van en alguna manera juntas.

Todo lo cual nos indica que lo que se entiende por herejía del eternalismo debe ser reducido a sus propios límites. En realidad la doctrina del no-yo no ha desarraigado del budismo la creencia en alguna forma de alma y, sobre todo, no se ha considerado incompatible con la creencia en la supervivencia.

Que el Nirvâna sea, según el espíritu del budismo, un estado de conciencia inmutable y definitivo, en el cual se experimenta la paz y la felicidad absoluta, parece hallarse en el fondo de toda la mentalidad e ideales budistas. Sin embargo, no puede el Nirvâna compararse con el cielo de tipo cristiano o definirse esta felicidad como surgiendo de una contemplación de un Dios Absoluto dentro de una concepción teísta. La concepción del Nirvâna como felicidad absoluta y perfecta termina en el nirvânado mismo. No hay en él una relación explícita al Ser absoluto, a Dios, por cuya

contemplación y unión, el Nirvâna, la felicidad, se cumpliría perfectamente. El hecho de que en el budismo la idea del Absoluto, especialmente como Dios personal, haya sido o excluída o por lo menos eludida, impide explicar el Nirvâna como el efecto de la contemplación inmediata de Dios por parte del alma. El budismo describe el Nirvâna como conocimiento perfecto de la realidad última de las cosas y como felicidad redundante de este conocimiento, pero no precisa si esa realidad última de las cosas es o depende en alguna manera de Dios. Naturalmente tratamos aquí de un dios personal. Porque es éste el aspecto budista que ha sido eludido sistemáticamente por casi toda la tradición.

Creemos que la interpretación del estado del Nirvâna como un estado consciente de liberación y de felicidad absoluta tiene serio fundamento en la tradición budista. Pero todavía una parte de ésta ha llevado más lejos aún la interpretación del Nirvâna consciente y ha creado, no sólo en el ambiente popular, sino también en la reflexión filosófica y religiosa, la teoría del Nirvâna como paraíso.

B) EL NIRVÂNA COMO PARAÍSO

1. Tendencia a endiosar a *Buda*.

El budismo viviente, tanto en las masas populares como en los religiosos y en muchos espíritus cultos, ha seguido prácticamente actuando como si existiese un alma permanente y como si ésta perdurase después de la muerte a través de las diversas reencarnaciones. El Nirvâna, a pesar de todas las limitaciones teóricas que la enseñanza ponía para describirlo, es irremediablemente concebido como el estado definitivo de felicidad personal, en el cual el hombre se libera de las trasmigraciones dolorosas y vive una existencia segura, inmortal, abundando en todas las excelencias y perfecciones que concibe como su ideal de felicidad. Éste es, en realidad, el premio definitivo de las buenas acciones. Por

instinto moral, vital y metafísico, el budista actúa en este panorama, y su meditación, su ascética, su devoción y entrega a *Buda*, tienden siempre a este objetivo universal, al objetivo de la propia salvación individual, alcanzando la entrada en una felicidad inmutable.

Al idealizarse la persona de *Buda*, como la encarnación de lo divino por excelencia, llegó él a convertirse de hecho en un dios personal. Sobre todo en el budismo Mahâyâna prevaleció la concepción del *Buda* ideal e infinito. Con ello se tuvieron ya a mano los elementos para fundamentar la existencia de un verdadero "paraíso", en el cual los santos que habían cumplido con la ley de *Buda*, vivían eternamente felices[16].

2. El paraíso de *Buda* Amida.

Toda esta corriente de vida y de pensamiento budista cristalizó en la doctrina de *Buda* como "Salvador" de los hombres. De ella nació la creencia en el paraíso llamado de la "Tierra Pura", que se arraigó fuertemente en el budismo. La doctrina cristalizó, ya desde muy antiguo, en la escuela Mahâyâna. Se creía que existían innumerables *Budas* y que cada uno de ellos tenía su propio paraíso, asignado en alguna parte de la Vía Láctea. Pero el más importante y que, por así decirlo, oscureció a los demás, fue el del *Buda* Amitabha o Amida, el cual tenía su paraíso en el Oeste. El *Sûtra Sukhâvatî-Vyûha* pertenece al Canon Sánscrito del siglo I de nuestra era, lo que indica que recoge elementos mucho más antiguos. Tiene dos formas, el pequeño y el grande sûtra. Ambos, junto con el *Amitayur-Dhyânas-sûtra*, fueron tomados como fundamento por la secta budista del Shinshiu, es decir, la Secta de la Tierra Pura. Esta secta tuvo siempre

[16] Como ya recordamos a propósito de la reencarnación, los budistas han creído siempre en los cielos y los infiernos. Unos y otros son parte de las "seis regiones" de la "existencia". Esto mismo ya indica que no eran moradas definitivas o eternas, pero la inmensa duración que atribuyen sobre todo a los cielos, satisface a los fieles.

muchos adeptos y actualmente es la más numerosa del Japón. Según dicha secta, *Buda* habría predicado el sûtra Amitayur-Dhyâna a la reina Vaidehi en la ciudad de Rajagriha. En éste, *Buda* explica a su discípulo Ânanda cómo un futuro *Buda*, es decir, un Bodhisattva puede llegar a ser un verdadero *Buda*. Declara que el "*Buda* Amitabha", nombre que significa la "Eterna Luz", es el salvador de todos los hombres y reina en un paraíso, cuya felicidad describe. El deseo de *Buda* Amitabha es llevar a todos los hombres a su paraíso.

El paraíso de *Buda* es presentado como el lugar de felicidad perfecta y segura, con vivos colores orientales.

"Esta región de *Buda* es también limpia, agradable, hermosa, y sin flores que se marchiten. Los vientos soplan asimismo por todas partes, desde sus cuatro costados, y sacuden las flores frescas. Y como a la mañana, así también es al mediodía y al atardecer, y en la primera, y en la media y en la última vigilia de la noche. Y los seres, que están tocados por estos vientos que tienen un perfume de varios olores, viven tan llenos de felicidad como un monje que ha alcanzado el Nirvâna" [17].

Buda reina en ese paraíso, rodeado de todos los bodhisattvas, cuyo esplendor y felicidad son eternos e infinitos: "Entonces los bodhisattvas habiendo honrado de esta manera a *Buda*, ¿qué es lo que hacen? Deleitados, pronuncian este discurso: «Las ganancias de toda esta gente están bien ganadas, porque ellos han escuchado el nombre del mejor de los hombres.

»Por nosotros también todas estas ganancias han sido bien ganadas, porque nosotros hemos llegado a este país de *Buda*. Ved este país de ensueño, cuán hermoso es, que está hecho por el Maestro durante centenares de miles de kâlpas. Mirad cómo brilla *Buda*, adornado con el conjunto de las mejores virtudes, rodeado por los bodhisattvas.

»Su esplendor es infinito, su luz es infinita, su vida es infinita y su asamblea es infinita»" [18].

[17] *Sukhâvatî-vyûha*, 23.
[18] Ibíd., 31, 8-10.

En este cielo se ha obtenido la salvación definitiva y para el budista es el Nirvâna. Eternamente va a vivir aquí y no volverá jamás a la tierra, ni a ningún otro tipo de existencia. Y esta salvación se obtiene con sólo oír el nombre de *Buda* Amitayur. Cuanto más si se pronuncia de todo corazón y se le tributa el culto. Pero la salvación misma está anexa al hecho sólo de escuchar el nombre de *Buda*:

"Entonces *Buda* Amitayur predica: «Esta plegaria fue antes mi plegaria, de modo que los seres que de cualquier manera han escuchado mi nombre vendrán para siempre a mi reino.

»Y esta mi plegaria excelente se ha cumplido, y los seres que han venido aquí rápidamente de diversos mundos a mi presencia, nunca retornarán de aquí, ni siquiera para un nacimiento»"[19].

La felicidad espiritual es naturalmente descrita y, por cierto, con acentos místicos en el sûtra de la Tierra Feliz. Los dogmas budistas, la ley de *Buda* y las virtudes budistas se viven allí y son motivo de intensa felicidad: "Y cada uno escucha el sonido agradable que desea, esto es, escucha a *Buda*, el dharma, el sângha, las (seis) perfecciones, los (diez) estadios, los poderes, los fundamentos de la autoconfianza, de los dhammas especiales de un *Buda*, el conocimiento analítico, el vacío, el no signo, el sin deseo, el no afectado, el no nacido, la no producción, la no existencia, no cesación, calma, quietud, paz, gran amistad, gran compasión, gran alegría y simpatía, gran igualdad de ánimo, paciencia en aceptar las cosas que suceden, adquisición del estadio en que uno es consagrado (como un Tathâgata). Y, oyendo esto, se gana el exaltado celo y plenitud de la alegría, que está asociada con el desapego, la ausencia de pasiones, la calma, la cesación, el dharma y lleva al estado de la mente que conduce al cumplimiento de la iluminación"[20].

[19] Ibíd., 31, 17-18.
[20] Ibíd., 21.

3. ¿Un paraíso "eterno"?

Según algunos autores, este cielo no es el Nirvâna definitivo, sino una especie de estado intermedio que conduce al Nirvâna propiamente tal. Acabamos de leer que se llega aquí "al estado de la mente que conduce al cumplimiento de la iluminación" (es decir, al Nirvâna). Y más abajo dice también claramente que todos los seres que han renacido aquí, que nacen y que nacerán en esta región de *Buda*, "Todos ellos están fijos en el método recto de la salvación, hasta que ellos han ganado el Nirvâna"[21]. Sin embargo, también anteriormente se afirma que *Buda* reina aquí con un esplendor y con una vida "infinita", y que "los seres que de cualquier manera han oído este nombre mío vendrán a estar para siempre en mi región"[22].

Pero, dejando aparte la descripción de la felicidad sensible, que debe tomarse sólo en un sentido simbólico, lo esencial de la creencia es que hay una supervivencia personal, plenamente consciente, que consiste en la felicidad absoluta y definitiva, y todo ello después de la muerte. No faltaría sino espiritualizar plenamente este estado para identificarlo con el Nirvâna prometido por *Buda* a sus fieles seguidores.

[21] Ibíd., 26.

[22] Ibíd., 17. Recuérdese también que explícitamente se enseña que este paraíso *no tiene fin*. *Buda* rodeado de sus Bodhisattvas, tiene "Esplendor sin fin, y la luz es sin fin, y la vida es sin fin y la asamblea es sin fin («endless»)" (31, 10), todo lo cual son expresiones de estado definitivo, eternalista.

2. EL NIRVÂNA INCONSCIENTE

Pero, la doctrina budista del no-yo y la frecuencia con que los libros sagrados hablan del Nirvâna como "extinción", debía llevar también, por cierta gravitación lógica, a la teoría del Nirvâna como anulación definitiva de la conciencia. A la muerte de *Buda* se pronunció aquella célebre estancia: "Como la extinción de una llama, así fue liberada su mente. . ."[1]. La mente se apaga como se apagan las llamas, como se apaga la luz al extinguirse la llama. Esta idea se halla tan extendida y asimilada en el budismo de los "sûtras" que la Vallée-Poussin ha podido escribir: "No existe la menor duda de que la interpretación nihilista del budismo, la negación de un alma, la negación de la supervivencia del santo es la doctrina directriz de los Pitakas (las antiguas escrituras), así como de la escolástica medieval del norte de la India (Madhyamika)"[2].

Esta interpretación negativa del estado del Nirvâna, con el cual no hay lugar alguno para la continuación de la conciencia, ha tomado dos direcciones o dos aspectos: o bien se supone que el santo permanece todavía después de la muerte, pero en una imposibilidad total de actividad consciente, porque ha anulado todos los incentivos de la conciencia, y, en tal caso, estaría en un estado de cesación de toda actividad consciente parecido al sueño; o bien, se supone que la conciencia cesa, porque hay en la muerte una "total aniquilación" del santo, interpretación propia del nihilismo extremo budista.

[1] DN, II, 176.

[2] Hastings, *Enciclopedia of Religion and Ethics*, "Nirvâna", vol VIII, p. 378.

A) EL NIRVÂNA COMO SUEÑO ETERNO

El estado de Nirvâna ha sido siempre descrito como estado de paz, calma, reposo absoluto. Ello proviene de que se ha liberado el santo de todo deseo y ha llegado a la perfecta imposibilidad, pues nada puede afectarle. Esta tranquila y serena calma del Nirvâna no parece tener, para algunos, mejor expresión que la del sueño. La imagen del monje budista que pasa en meditación largas horas en inmovilidad absoluta, tratando de mantener no sólo inmovilizado su cuerpo, sino también su alma, su inteligencia, parece no diferenciarse mucho de un estado hipnótico prolongado. Ahora bien, el Nirvâna es un estado parecido al que el santo adquiere en este mundo en la profunda contemplación, y no es extraño que haya sido comparado con el estado pacífico y sereno del reposo eterno[3].

Las descripciones del Nirvâna como cesación de la conciencia han confirmado esta hipótesis. Cuando Sâriputra dice que lo que constituye la felicidad del Nirvâna es precisamente la ausencia de sensación[4], parecería negar la continuación de la conciencia. Así ha sido interpretado, incluso por autores tan notables como Stcherbatski, el cual dice que el liberado es feliz a la manera de una piedra[5]. El Nirvâna es, o bien aniquilación, o, por lo menos, un estado de inconsciencia y de insensibilidad. El budismo Zen tiene

[3] El sueño hipnótico, como ya vimos anteriormente, aunque menos estimado por los grandes maestros fue siempre practicado entre los ascetas hindúes y budistas. Suzuki denuncia como una desviación inútil este "quietismo", al cual opone la "iluminación intelectualista" del *Satori* o Nirvâna del Zen. Éste no consiste en "abismarse en sí mismo en un estado de sopor, permaneciendo sentado reposadamente a la manera de un santo hindú". *Zen Buddhism.* Selected Writings, p. 90.

[4] AN, IV, 414.

[5] *Central conception of Buddhism*, 1923, ps. 53-54. (Referencia de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 61). Esta obra inspirada en el *Abhidharma Kosha* y en la doctrina de los Sautrântikas, más bien parece favorecer la doctrina del Nirvâna como aniquilación absoluta, como veremos más adelante. El autor presenta una interpretación materialista del budismo, lo que no encaja en los textos y tradición doctrinal y vital del mismo.

como objetivo llegar en la meditación a la iluminación que es el Nirvâna, adelantado en este mundo; el estado de impasibilidad absoluta logrado es comparado al de una estatua de madera[6].

Apenas los occidentales comenzaron a interesarse por el budismo, Colebrooke decía que "el Nirvâna, tal como los budistas lo entienden, se confunde con un sueño eterno"[7].

Pero es evidente que el ideal budista no puede reducirse a un Nirvâna que consista en el sueño eterno. La permanencia del santo, después de la muerte, pero en un estado no interrumpido de sueño, resultaría totalmente inútil y consistiría en una felicidad negativa que es más bien puramente verbal. Es evidente que la felicidad es felicidad cuando se experimenta y por lo mismo la felicidad de la cesación de las sensaciones y de las ideas, sólo es tal, cuando puede experimentarse y contraponerse al estado de inquietud que la sensación y las ideas como tales producen. Ésta es la intención de Sâriputra cuando quiere decir que la felicidad del Nirvâna es precisamente "la ausencia de la sensación"[8].

La tradición hindú, según ya vimos, nunca ha considerado el sueño como un estado de samadhi o de realización propiamente tal. Tampoco fue considerado el sueño como un estado propio de Nirvâna en este punto para los budistas. Menos probable es, por tanto, que fuera considerado como el estado definitivo del Nirvâna.

En cambio, el Nirvâna como aniquilación total ha tenido muchos más partidarios entre el budismo tradicional y los orientalistas modernos.

[6] "To train a fighting cock like one made of wood", dice D T Suzuki, en *Zen and Japanese Buddhism*, p. 58. La expresión puede dar lugar a la interpretación de la inmovilidad del sueño eterno. Sin embargo, el autor más bien favorece una concepción de absorción en un Absoluto positivo, como veremos más adelante

[7] Citado por Barthélémy-Saint Hilaire (*Buda, Historia de su Religión*, p. 100), quien aquí contrapone la teoría del "sueño eterno", a la interpretación del Nirvâna como "aniquilación absoluta" que él defiende a continuación.

[8] AN, IV, 414

B) EL NIRVÂNA COMO ANIQUILAMIENTO

Puede decirse que el problema central del budismo ha girado en torno de este interrogante: ¿El Nirvâna es un puro aniquilamiento o un estado trascendental de bienestar? ¿El santo que se ha esforzado por cumplir la ley de *Buda*, termina totalmente con la muerte? El problema no es nuevo sino que, como antes hemos visto, se atribuye ya a los mismos discípulos de *Buda*. Es natural que le pidieran esclarecimiento sobre lo que es el estado del Nirvâna y que una de las preguntas inevitables fuera si el santo existe o no existe después de la muerte. Recordemos las sûtras del monje errante Vacchagotta y del discípulo Malunkjaputta, quienes deseaban impacientes una orientación de *Buda* en este problema. La falta de una respuesta precisa a este gran interrogante, así como las teorías budistas, desarrolladas después en los libros sagrados y en los comentaristas, sobre la no realidad del yo, y, finalmente, las descripciones del Nirvâna como extinción, han dado siempre lugar a las interpretaciones nihilistas del mismo: el santo después de la muerte es totalmente "extinguido", aniquilado. Esta exégesis ha sido recogida con cierta preferencia por los intérpretes occidentales, quienes han querido incluso hacer la apología de dicha solución y ofrecerla como una actitud salvadora y optimista.

Pero ¿cuál es la impresión de conjunto que ofrece la historia del budismo al respecto? ¿Es el budismo una doctrina y una religión verdaderamente nihilista? ¿Es el destino del santo budista el evaporarse o extinguirse simplemente en la nada absoluta? En la literatura clásica budista puede hallarse una doble serie de textos, una de las cuales insiste en el Nirvâna como extinción y la otra en el Nirvâna como una felicidad positiva. En la historia del budismo no han faltado tampoco escuelas que han sostenido claramente que el Nirvâna es una simple cesación y que por el término Nirvâna no se designa ninguna realidad determinada, antes bien sería una simple expresión verbal, sin realidad. Pero frente a los textos negativos y a las escuelas propiamente nihilistas,

se levanta la otra serie de textos que sostienen ser el Nirvâna una realidad inmortal, un refugio inmortal, el absoluto incondicionado, etc. Han sido también numerosas las escuelas que han rechazado la etiqueta de nihilistas y otras las que positivamente han descrito el Nirvâna como una continuación de la vida después de la muerte en un estado de plena felicidad.

Para proceder con método en este delicado problema, primero escucharemos las interpretaciones de los indianistas occidentales sobre el Nirvâna como puro aniquilamiento. Luego estudiaremos algunos de los textos básicos y finalmente trataremos de precisar algunas conclusiones.

1. Interpretaciones occidentales nihilistas.

a) Barthélémy-Saint-Hilaire.

En el siglo pasado parece haber abierto el camino a una interpretación decididamente nihilista M. E. Burnouf. *Barthélémy-Saint-Hilaire*, que recoge y hace propia la doctrina de Burnouf, la resume de esta manera: "Según él, el Nirvâna es aniquilamiento completo, no sólo de los elementos materiales de la existencia, además y sobre todo del principio pensante. Ha expresado veinte veces esta opinión, ya sea en su primera obra *Introducción a la Historia del Budismo Indio*, ya en el *Loto de la buena ley*, publicado ocho años después con la ayuda de numerosos y decisivos documentos. Tanto sus primeros estudios como los últimos no le han dejado nunca dudas sobre este punto capital; y sabido es que examinaba todas las cuestiones con escrupulosa exactitud y las resolvía con fallo infalible"[9].

Y con el entusiasmo que le caracteriza, Barthélémy-Saint-Hilaire concluye de esta manera: "Así, pues, la etimología, los más ilustrados filólogos contemporáneos, los textos mismos, y, en fin, las críticas de los adversarios del budismo, todo se junta para demostrar que el Nirvâna no es

[9] *Buda, Historia de su Religión*, ps. 99-100.

en el fondo sino el aniquilamiento definitivo y absoluto de todos los elementos que componen la existencia"[10]. Ha citado antes el texto, al cual se recurre con frecuencia hablando del Nirvâna: "En donde no queda ya nada de agregación, donde no queda ya nada de la existencia, en donde no queda ya nada absolutamente".

Saint-Hilaire no mira esta doctrina con simpatía, antes bien formula contra ella una seria crítica, pero confiesa que no puede dar otra interpretación del budismo. Como quiera, dice, que el budismo no admite un Dios, ni personal, ni universal, en el cual pueda perderse el alma humana después de la muerte: y comoquiera que tampoco admite una naturaleza propiamente dicha del alma, no puede, pues, "unir al alma humana, a la que ni siquiera nombra, ni con Dios al que ignora, ni con la naturaleza que tampoco conoce. No le queda otro partido que aniquilarla y, para estar bien seguro de que no ha de reaparecer bajo forma alguna en este mundo, al que maldice como la morada de la ilusión y del dolor, destruye todos los elementos de aquélla como tiene cuidado de repetirlo mil veces. ¿Qué más se quiere? Si no es la nada, ¿qué es el Nirvâna?"[11].

Confiesa que ésta es una grave afirmación. "Es una fe horrible, sin duda"[12]. Pero cree que es la única interpretación que responde a la realidad de la doctrina budista.

b) Childers.

En su *Pâli Dictionary* el célebre orientalista *Childers* subrayó también la interpretación nihilista del Nirvâna. Si la existencia, según el budismo, es dolor, la felicidad, la moderación del dolor consistirá en la no existencia, es decir, en el aniquilamiento. Justamente la lengua pâli no tiene términos adecuados para expresar la palabra "aniquilamiento" y el más frecuentemente usado es el de Nibbâna o "extinción". Además del sentido del Nirvâna como extin-

[10] Ibíd., p. 100.
[11] Ibíd., ps. 103-104.
[12] Ibíd., p. 104.

ción, aquél significa también la santidad, el dominio de las pasiones, la cual nos libra del dominio de la muerte o, mejor dicho, del temor de estar sujeto a nuevos nacimientos. En síntesis, Nirvâna, para Childers, significa la paz que da la santidad porque nos libra del temor de la reencarnación y nos hace asumir una actitud serena frente a los dolores corporales de este mundo por un lado y, por otro, la muerte acaba totalmente con el dolor de la existencia por el aniquilamiento total.

La solución de Childers resulta, sin duda, demasiado simplista. Si la existencia es dolor, el remedio no será dejar de existir simplemente, sino liberarse de la ley de la trasmigración y del cambio, que es lo propiamente doloroso de la existencia. Además, resulta extraño que se haya utilizado el mismo término Nirvâna para expresar dos estados totalmente opuestos entre sí, como son el de destrucción y el de felicidad. "Es difícil admitir que para expresar dos cosas tan opuestas como son la felicidad perfecta del santo en esta vida y la total aniquilación, se haya usado un término único, sin que se aclare otra distinción entre los dos empleos de la palabra sino la del comienzo y la de la perfecta realización. Es necesario reconocer que una felicidad perfecta que consiste en un conocimiento exhaustivo de todo lo real y en la conciencia de un poder de dominación sobre todas las cosas no tiene nada de común con una total destrucción del ser" [13].

Childers se apoya también en presupuestos materialistas, y entonces es natural que no encuentre otra explicación del Nirvâna que la aniquilación por la muerte. Pero es evidente que la doctrina de *Buda* no puede ser clasificada como materialista. Sólo una mínima parte de la tradición budista podría clasificarse en esa línea, al paso que la inmensa mayoría, el gran paso del pensamiento budista y de la vida del budismo, se han inspirado en principios que desbordan el materialismo.

[13] Taymans d'Eypernon, Fr., *Les paradoxes du Bouddhisme*, p. 190. De él hemos tomado la síntesis de la doctrina de Childers.

c) **Rhys Davids.**

Con más decisión todavía que Childers ha interpretado el Nirvâna, como aniquilamiento absoluto, el célebre traductor de los libros sagrados budistas *Rhys Davids*. Ya en su *Pâli-English Dictionary* escribe con toda convicción: "El Nirvâna es pura y exclusivamente un estado ético que debe ser alcanzado en esta vida por prácticas éticas, contemplación e introspección. Por tanto, no es trascendental. Lo primero y el más importante camino para alcanzar el Nirvâna es por medio de la Óctuple Senda, y todas las interpretaciones que tratan de la realización de la emancipación del placer, del odio y de la ilusión deben aplicarse a las costumbres prácticas y no al pensamiento especulativo. El Nirvâna es realizado en el corazón de cada uno y medirlo con una medida especulativa es aplicarle un mote equivocado" [14].

Rhys Davids ha sintetizado aquí su concepción del Nirvâna que puede reducirse a los siguientes puntos:

1) El Nirvâna sólo se realiza en esta vida.

2) Consiste en las virtudes éticas, en la santidad.

3) La liberación del Nirvâna se refiere solamente a las pasiones e ilusiones que sufrimos en este mundo.

4) Después de la muerte no hay nada más, no hay otra existencia, sino aniquilamiento absoluto.

5) El Nirvâna no es algo "trascendental" (es decir, más allá de la existencia actual no hay ninguna otra realidad que pueda ser designada como Nirvâna).

Es evidente que el Nirvâna, interpretado en esta forma, también demasiado simplista, no puede encajarse dentro de la complejidad del budismo. Por de pronto, resulta ésta totalmente inadecuada para compaginarla con el dogma budista de la trasmigración. Si el aniquilamiento es total y si no hay ninguna realidad trascendental que desborde las realidades de la existencia presente, ¿qué sentido puede tener la reencarnación y la trasmigración que son un dogma absolutamente universal del budismo? ¿Qué sentido puede te-

[14] Parte IV, p. 198.

ner asimismo el otro dogma universal del karma, pues éste exige la permanencia de algunas de las condiciones de la existencia actual como germen de otras existencias? El negar toda realidad trascendental, es decir, más allá de la vida presente, es absolutamente incompatible con los dogmas fundamentales budistas. Ello nos está diciendo que la doctrina del aniquilamiento total por la muerte debe necesariamente recibir ciertas fundamentales mitigaciones.

La interpretación "exclusiva" del Nirvâna, como santidad, es decir, perfección ética, no cuadra tampoco con la repetida significación del Nirvâna como felicidad perfecta, como estado de inmortalidad, que se encuentra en los textos sagrados budistas. Habría que dar a todos estos numerosos textos un sentido totalmente contrario al que obviamente deben significar. Ello llevaría a distorsionar toda una serie de textos para adaptarlos a esta interpretación unilateral y simplista del Nirvâna.

Rhys Davids no ha perdido ninguna oportunidad, en sus numerosos estudios y en sus introducciones y notas a las versiones de los libros sagrados budistas, para repetir esta interpretación nihilista del Nirvâna, que él conecta necesariamente con la doctrina del no-yo. Así, por ejemplo, en su conocida obra *Early Buddhism*, rechaza claramente el Nirvâna como "un estado que debe ser alcanzado después de la muerte"[15]. Allí es donde interpreta el silencio de *Buda* a propósito de las "cuestiones reservadas" en sentido negativo. Es decir, *Buda* ocultaba o disimulaba su propia opinión de que no había un alma en manera alguna propiamente tal y que tampoco el santo gozaba de la supervivencia después de la muerte.

Las expresiones positivas sobre el Nirvâna, que aparecen en los libros budistas, las califica Rhys Davids nuevamente con sus ya conocidas expresiones de "nombres cariñosos", "epítetos poéticos", "dulces metafísicos, caros a tantos corazones"[16]. En una palabra, excluye toda interpre-

[15] Ibíd., p. 73
[16] Ibíd., ps. 72-73.

tación trascendental del Nirvâna que implique alguna continuación del santo después de la muerte.

d) Pischel.

Una interpretación parecida a la de Rhys Davids fue propuesta por Pischel en su obra sobre *Buddha*[17]. Pueden reducirse a tres afirmaciones las ideas de Pischel sobre el Nirvâna: a) el Nirvâna, propiamente tal, se realiza en este mundo, y consiste en la liberación del deseo por el conocimiento de la doctrina de *Buda*; b) el Nirvâna definitivo "llamado también imprecisamente Nirvâna"[18] se alcanza después de la muerte y consiste en el aniquilamiento total; c) pero la muerte no es necesariamente el aniquilamiento definitivo: si los samskâras, que son las raíces de la reencarnación, no han sido destruídos, hay lugar para otras existencias, incluso en forma de dioses; pero[19] estas existencias no son ni definitivas, ni la condición ideal del hombre; la condición ideal del hombre es el Nirvâna definitivo, el aniquilamiento.

El Nirvâna es principalmente y ante todo, para Pischel, *la salvación en este mundo*. Y ése es el estado venturoso de felicidad que *Buda* ha prometido a los suyos. "Quien conoce las cuatro nobles verdades, quien obra según ellas, quien ha vencido completamente sus pasiones consigue, ya en la tierra, el estado de descanso venturoso, el Nirvâna. El santo no necesita esperar a la muerte para salvarse; encuentra su salvación en la misma tierra"[20]. "Los textos hacen resaltar con frecuencia que para los budistas Nirvâna es, ante todo, y en primer término, el estado del que no peca, ni sufre"[21]. Nos da, pues, Pischel una idea del Nirvâna propiamente tal como equivalente a la santidad y al renunciamiento en este mundo: "Nirvâna es, por lo tanto, en principio,

[17] *Buda. Su vida y su doctrina.* Traducido del alemán por J. García Díaz. Ediciones Ultra, Santiago de Chile, 1935.
[18] Ibíd., p. 100.
[19] Ibíd., ps. 74 y 100.
[20] Ibíd., p. 97.
[21] Ibíd., ps. 97-98.

solamente la extinción de la concupiscencia, el renunciamiento a las alegrías del mundo". Y, aunque reconoce que el Nirvâna tiene dos grados, la salvación en vida y la salvación después de la muerte, el Nirvâna simplemente es "el Nirvâna de la salvación en vida"[22].

La salvación después de la muerte la llama Pischel el Nirvâna "completo". Pero, ¿en qué consiste este Nirvâna completo? Las expresiones de Pischel son al respecto muy definidas. Frases tan negativas como "aniquilamiento de toda existencia"[23], "anulación de la sustancia pensante"[24], "extinción eterna", "completa extinción", "esencialmente algo negativo"[25], revelan hasta qué punto se quiere significar un aniquilamiento total.

Pischel confiesa que "la bienaventuranza vacía del parinirvâna era, sin duda, para muchos, de difícil comprensión". Para él la doctrina de *Buda* acerca del Nirvâna es clara: el silencio de *Buda*, cuando se le preguntó por el estado del perfecto después de la muerte, no significaría sino la inutilidad de la pregunta misma, porque claramente dejaba entender su verdadera doctrina de la extinción total: "No ha dejado la menor duda sobre el fin de su doctrina: el descanso de todos los samskâras, es decir, de todos los pensamientos que, procedentes de existencias anteriores permanecen en el espíritu, la anulación de la sustancia pensante, la cesación de todos los skandhas"[26].

Pero, ¿cómo interpretar los textos en que el Nirvâna se describe como una felicidad eterna y perfecta? Pischel aplica esos textos al Nirvâna en este mundo. Para él, el santo de este mundo tendría esa absoluta felicidad y dicha que describen con términos tan poéticos y atractivos los libros sagrados budistas: "Esa felicidad consiste en que el santo, que ha logrado el Nirvâna en esta vida, está ya seguro de que a la muerte él alcanzará el aniquilamiento total y no habrá para

[22] Ibíd., p. 90.
[23] Ibíd., p. 74.
[24] Ibíd., p. 100.
[25] Ibíd., p. 101.
[26] Ibíd., p. 100.

él más reencarnaciones. Entonces sabe que esta encarnación es la última; que para él no hay más renacimiento; que a la muerte conseguirá el Nirvâna completo. Por eso el primer Nirvâna es para él causa de dicha, país sereno e incomparable de la paz, lugar eterno, donde no se conoce el dolor, mansión que las fuentes budistas describen con brillantes colores"[27].

La interpretación de Pischel tiene dos puntos débiles. El primero es que fuerza el sentido de los textos positivos de la descripción del Nirvâna, los cuales en manera alguna, si no es dándoles un carácter absolutamente poético que no tienen, pueden coincidir con el Nirvâna en este mundo. ¿Cómo puede aplicarse al estado de Nirvâna en este mundo el tan repetido título de Inmortal, Inmortalidad, que continuamente se aplica al Nirvâna, si la felicidad en este mundo va justamente a desembocar en la muerte? Menos todavía puede aplicarse el término de inmortal a la extinción misma, como lógicamente debería hacerse en la interpretación de Pischel.

En segundo lugar, se pide al que ha conseguido el Nirvâna en este mundo, que se sienta feliz porque va a lograr el aniquilamiento total. Sin duda que el consejo es muy difícil de cumplir para la inmensa mayoría, porque es algo así como hablar de la felicidad que hay en un cementerio.

El mismo Pischel ha reconocido que esta "bienaventuranza vacía del Nirvâna era, sin duda, para muchos, de muy difícil comprensión". La dificultad de comprensión aquí tiene un fundamento serio en la antítesis que aniquilamiento total y Nirvâna implican, porque es inseparable de éste el concepto de felicidad y de inmortalidad según *Buda*.

No es de extrañar que Pischel haya acentuado el carácter "pesimista" del budismo. "Esta primera noble verdad [la existencia es dolor], revela ya que el budismo es una actitud pesimista. Y, en rigor, no hay en la tierra una religión edificada sobre base tan pesimista y cuyos adeptos estén tan profundamente penetrados, como el budismo, de la nada y

[27] Ibídem

miseria de esta vida. No puede imaginarse una verdadera religión sin algo de pesimismo. Pero ninguna ha dicho con tan franca dureza como el budismo que esta tierra es un valle de lágrimas"[28].

Lo que sucede con la interpretación que Pischel nos da del budismo es que no hay ninguna compensación del pesimismo budista respecto de la vida. La vida humana carece de valor, es "nada y miseria". El budismo reconoce eso, pero ¿no da ninguna compensación para esta situación pesimista de la vida? Por buena voluntad que tenga Pischel es difícil construír una concepción de la vida que posea sentido en esos términos y no quede reducida al absurdo. Es inútil ofrecer, como solución, el Nirvâna en este mundo, la represión del deseo. Esta represión debe tener un sentido que no aparece en la concepción puramente pesimista de la vida. Una prueba del pesimismo sin compensación que Pischel ve en el budismo, la tenemos en una de las narraciones, citadas por él como muestra de la didáctica budista y considerada como "un ejemplo de verdadero budismo" por Max Müller. En realidad, se trata de una hermosa y emotiva parábola, pero el profundo sentido pesimista que encierra tendría un efecto destructivo, si el budismo no le diese alguna compensación. Esta compensación es la que no ha sido atendida por Max Müller, Pischel y los demás intérpretes nihilistas occidentales del budismo. Recojamos la narración, tal como ha sido resumida por el mismo Pischel:

"En «Sravasti» había una familia pobre, que tuvo una hija llamada Gotami (en sánscrito Gautami). Era tan flaca que le llamaban Kisagotami (en sánscrito, Krasagautami), «Gotami la flaca». Se casó, y la familia del marido la trató muy mal, porque había nacido en una casa pobre. Pero cuando tuvo un hijo, la honraron. El hijo murió cuando acababa de aprender a andar. Como hasta entonces no había visto ella la muerte, echó a los que querían llevarse el niño para quemarle. «Voy a preguntar por un remedio para mi

[28] Ibíd., ps. 85-86.

hijo», pensó. Cogiendo el cadáver en su regazo iba de casa en casa preguntando: «¿No sabéis un remedio para mi hijo?» Y la gente le decía: «Hija, ¿has perdido la cabeza? Andas y andas buscando un remedio para tu hijo muerto». Pero ella se decía: «Seguramente encontraré a alguien que sepa algún remedio para mi hijo». Entonces vio a un hombre sensato que le dijo: «Hija, yo no sé ningún remedio, pero conozco a uno que conoce un remedio». «¿Quién conoce un remedio, señor?». «El Maestro, hija mía, conoce un remedio. Anda y pregúntale». «Voy allá, señor», le dijo, y se fue a ver al Maestro; le saludó, se puso a su lado y le preguntó: «¿Conoces un remedio para mi hijo, señor?». «Si, conozco uno». «¿Qué tengo qué hacer?». «Toma un polvo de grano de mostaza y dalo a tu hijo». «Voy a tomarlo, señor. ¿En qué casa he de buscarlo?». «En la casa en que antes no haya muerto ni un hijo, ni una hija, ni nadie». Ella dijo: «Está bien, señor», y saludó al Maestro, dejó a su hijo y se fue a la ciudad. A la puerta de la primera casa pidió un grano de mostaza, y cuando se lo hubieron dado preguntó: «¿No ha muerto antes en esta casa ni un hijo, ni una hija, ni nadie, verdad?». «¿Qué dices? Los vivos son pocos; pero los muertos son muchos». Entonces devolvió el grano de mostaza y anduvo de casa en casa sin conseguir el apetecido grano de mostaza. Por la noche pensó: «¡Ah! ¡Qué penosa tarea! Yo creí que sólo mi hijo había muerto; pero en toda la ciudad son más numerosos los muertos que los vivos». Al pensar esto se endureció su corazón, tierno por el amor al hijo. Tiró a su hijo en el bosque, fue a ver al Maestro, le saludó y se puso a su lado. Y el Maestro le habló así: «¿Has encontrado el polvo de grano de mostaza?». «No lo he encontrado, señor. En toda la ciudad son más numerosos los muertos que los vivos». Entonces le dijo el Maestro: «Tú creías que sólo tu hijo había muerto. Morir es la ley eterna para todas las criaturas vivientes. El Rey de la muerte, como una corriente rápida, arroja en el mar de la destrucción a todas las criaturas vivientes antes que hayan satisfecho sus deseos». Y después, entrenándola en la ley, dijo la estrofa: «El hombre orgulloso de sus hijos y de su

rebaño cuyo espíritu se hace a las cosas terrenas, es arrebatado por la muerte como la marea arrebata un pueblo dormido». Al terminar la estrofa alcanzó Kisagotami el primer grado de la santidad, se hizo después monja, y en el Therîgâthâ figuran estrofas de ella"[29].

Es claro que si la doctrina de *Buda* se limitase a afirmar solamente "morir es ley eterna para todas las criaturas vivientes. El Rey de la muerte, como una corriente rápida, arroja en el mar de la destrucción a todas las criaturas. . .", el budismo sería una doctrina y una religión absolutamente pesimista. Pero justamente *Buda* quiere enseñar cómo superar la muerte, no con una simple aceptación conformista de ella, sino alcanzando "el Inmortal".

e) Stcherbatsky.

Este orientalista llegó posteriormente a las mismas conclusiones de Childers y Pischel, aunque partiendo de otros presupuestos más sistemáticos.

Según Stcherbatsky el budismo es un *atomismo pluralista*, por lo que se distingue del monismo de los Upanishad y del dualismo del sânkhya, sistema que admite mónadas materiales y mónadas espirituales ambas eternas. El hombre (y toda la naturaleza) sería, pues, en el budismo, según Stcherbatsky, un conjunto de átomos en movimiento, pero todos de la misma naturaleza material; tenderían, en último término, a disminuír el movimiento hasta llegar al "reposo definitivo", esto es, al aniquilamiento de todo movimiento y, por consiguiente, también de la vida.

El budismo sería, en tal caso, una filosofía materialista de los seres, porque no admite un principio espiritual y eterno, distinto de los átomos materiales; pero, en cambio, para poder integrar la teoría del karma y de la trasmigración, admitiría la doctrina de la acumulación de méritos y deméritos espirituales, que se trasmitirían en el proceso de la trasmigración.

[29] Ibíd., ps. 76-78.

El Nirvâna consistiría, pues, según Stcherbatsky, en una aniquilación total de los dharmas, cortando así el proceso que da lugar a las diversas reencarnaciones. El Nirvâna en este mundo consistiría en llegar a la inmovilidad total de la conciencia, convirtiéndose algo así como en una piedra. Este Nirvâna sería inconsciente, pero temporal. El parinirvâna, o el Nirvâna después de la muerte, se conseguiría por la aniquilación total y definitiva de todos los dharmas [30].

He aquí cómo describe Stcherbatsky el Nirvâna inconsciente en este mundo y el Nirvâna-aniquilación después de la muerte: "Estas entidades puramente espirituales (o mejor dicho, fórmulas de seres [e. e. la conciencia, los fenómenos mentales y abstractos, el conocimiento no sensitivo]) han llevado su conciencia y fenómenos mentales a un estado de reposo en ciertos planos muy elevados del estado de trance: el trance inconsciente (*asanini-samapatti*) y trance de cesación (*nirodha-samapatti*). Pero ésta no es, sin embargo, la extinción eterna. Por fin [en la muerte] el paro absoluto de los dharmas puros de los seres más espirituales es alcanzado; entonces un eterno vacío los sustituye. Éste es el Nirvâna, aniquilación absoluta de los samskritdharmas, que es un equivalente de la presencia de los asamskritadharmas" [31].

Stcherbatsky trata de coordinar dentro del budismo la teoría del Nirvâna del no-yo, de la trasmigración y del karma [32]. Pero es fácil señalar en ella fallas fundamentales:

En primer lugar, resulta una interpretación explícitamente contradictoria suponer, por una parte, que el budismo profesa un materialismo de la realidad y un espiritua-

[30] *The conception of Buddhist Nirvâna*, Acad. of Sciences, URSS, Leningrad, 1927, y *The central conception of Buddhism*, Royal Asiatic Soc., London, 1923. También en *Buddhist Logic*. Reeditada por Dover Publications, New York, 1962, 2 vols.

[31] *The conception of Buddhist Nirvâna*, ps. 43-44. El autor expone aquí la doctrina sautrântika del AK, con que simpatiza: es un nihilismo del sujeto, del santo nirvanado y del Nirvâna en sí· "This is Nirvâna, absolute, annihilation of the samskrita-dharmas, which is tantamount to presence of the asamskrita-dharmas"

[32] *Buddhist Logic*, ps. 113-114.

lismo de la acción. Tal sería suponer que la única realidad son los átomos materiales, pero que el proceso da lugar a méritos y deméritos espirituales. Es difícil concebir cómo estos méritos y deméritos espirituales pueden surgir de la mera combinación de los átomos materiales. Sería necesario cambiar el significado de los términos.

En realidad Stcherbatsky da una interpretación de fondo simplemente materialista del budismo, la que sería rechazada por la inmensa mayoría de los budistas. El budismo es considerado en general mucho más cerca del Sânkhya, y aun del monismo Vedânta, que del materialismo.

Finalmente, Stcherbatsky debe, asimismo, forzar la interpretación de los textos que hablan del Nirvâna como algo positivo, relacionado con la inmortalidad. Estos textos, así como las descripciones optimistas del Nirvâna, no pueden en manera alguna coincidir con la descripción simplemente nihilista de Stcherbatsky. Tampoco el materialismo puede ser una correcta interpretación. Stcherbatsky se apoya en los textos budistas de Vasubandhu, los cuales, en este punto, no reflejarían la tradición budista más antigua[33] y no concede el debido valor a otros textos budistas[34].

f) Zimmer.

Zimmer nos da dos interpretaciones del Nirvâna, correspondientes a la escuela Hînayâna y Mahâyâna, respectivamente. El Nirvâna según el Hînayâna sería puro aniquilamiento. En cambio, el Nirvâna según el Mahâyâna sería la absorción de la conciencia individual en la realidad Última, que es, para el Mahâyâna, el Vacío. Describamos aquí

[33] Taymans d'Eypernon, ob. cit., 182.

[34] Así se refiere también a la doctrina de los Sarvâstivâdines, para quienes esta aniquilación es una "entidad" positiva ("an entity of some kind"), pero sin conciencia. Y también reconoce que otros budistas interpretan el "absoluto consciente". "El absoluto es espiritual solamente en aquellos sistemas que aceptan la doctrina del sí-autoluminoso (*self-luminosity, sva-prakasa*) del conocimiento". Dharmakîrti sería un ejemplo claro de ello. Ob. cit., p. 44 y nota 167. En realidad, como hemos visto, la doctrina del Absoluto-Conciencia (Vijñânavâdines) cubre un amplio campo del budismo.

el Nirvâna como aniquilación, según es interpretado por Zimmer, y nos ocuparemos después del esquema que nos ofrece el Nirvâna como reabsorción en el Vacío cuando tratemos del Nirvâna supraconsciente.

La escuela Hînayâna afirma que no existe un yo sustancial de las cosas y de los hombres, sino los elementos por cuya agregación se crea la ilusión del individuo. El Nirvâna consistiría en liberarse de esta ilusión de la realidad del individuo. Pero éste sería el Nirvâna en este mundo:

"El alma como el individuo, no es sino un complejo de entidades que existen momentáneamente; éstas son la única realidad. El Nirvâna, la obtención de la liberación, por tanto, es simplemente la cesación del pensamiento de que todos estos efectos fenoménicos, que nosotros contemplamos y experimentamos, constituyen la realidad. La extinción de esta idea errónea —que es el pensamiento y el error central de nuestras vidas— interrumpe la entrada de esperanzas y ansiedades, planes de vida, deseos, y resentimientos falsamente fundados"[35].

De esta manera, el Nirvâna es simplemente la destrucción de la ilusión que nos producen los objetos del mundo exterior para llegar a la convicción de que todo ello es una pura apariencia. Pero, ¿qué es en realidad el Nirvâna? El Hînayâna no tiene una respuesta positiva, sino que da solamente la descripción negativa: "Sin embargo, en cuanto se refiere a declarar más el Nirvâna, esto es algo sobre lo cual el filósofo hînayâna no intenta ocuparse. El término Nirvâna es para él tratado estrictamente como negativo; porque considerado como positivo, caería de inmediato bajo la ley de su fórmula básica, *yat sat tat ksanikam*; todo lo que existe es momentáneo, como un niño"[36]. Esta teoría, aplicada estrictamente, llevaría a la doctrina del Nirvâna como puro aniquilamiento después de la muerte. Desde el momento en que, por la extinción de la ignorancia y de la ilusión, se ha suprimido el fundamento de la existencia ilusoria, se inte-

[35] *Philosophies of India*, p. 514.
[36] Ibíd., p. 515.

rrumpe también la cadena de existencias y la muerte no da lugar a nuevas reencarnaciones, sino al simple reposo eterno de la extinción. Los seres perecederos "existen en una serie continua de nacimientos, duraciones y destrucciones, que terminan cuando el verdadero conocimiento pone un fin al movimiento incesante de este proceso continuo, disolviéndolo en el reposo de la extinción (*Nirvâna*). Esta teoría marcó el punto culminante del antiguo hînayâna y proporcionó la base para las especulaciones de las escuelas posteriores del hînayâna"[37].

g) La Vallée-Poussin.

Terminemos la exposición sobre el Nirvâna como aniquilamiento, sintetizando el pensamiento de otro de los intérpretes occidentales que más detenidamente han estudiado el problema del Nirvâna en el budismo. Vallée-Poussin publicó en el año 1908 su artículo "Nirvâna" en la Enciclopedia de Hastings[38]. En él se inclina decididamente hacia una interpretación nihilista, que después corregiría en sus obras maduras[39]. Pero será interesante ver el cuadro nihilista que entonces nos dejó.

Impresionado, sin duda, por los estudios y la autoridad de Childers y Rhys Davids sostiene que "no hay la menor duda de que la interpretación nihilista del budismo, la negación del alma, la negación de la supervivencia del santo es la doctrina central de los pitakas [antiguas escrituras], como lo fue de la escolástica medieval del Norte [*mâdhyamika*]. El Nirvâna de *Buda* es considerado como simple extinción, de acuerdo con el texto consagrado "como la extinción de una llama así fue liberada su mente"[40]. El Nirvâna es interpretado como "existencia fuera de razón y concepto" y la herejía del monje Yamaka, quien afirmaba que *Buda* había enseñado la aniquilación del santo después de la muerte,

[37] Ibíd., ibíd

[38] *Enciclopedia of Religion and Ethics*, vol. VI, ps. 377 y ss.

[39] Ibíd., p. 378.

[40] DN, II, 176.

es corregida por Sâriputra, afirmando que la verdadera doctrina consiste en que "se renuncia a un futuro eterno, porque está oculto bajo el velo del misterio"; pero, "no se admite la inconcebible existencia eterna, la esperanza en una existencia que está más allá de la razón y los conceptos"[41]. La interpretación de Sâriputra es entendida en sentido nihilista por la Vallée-Poussin: "Sâriputra quiere decir que «un individuo o persona» es sólo un ser de razón que no perece, porque no existe [. . .]. Toda la enseñanza de *Buda* se dirige a poner en claro que el cuerpo, etc. (los skandhas) son las únicas cosas que existen y de las que se puede hablar"[42].

En resumen, aunque hubo disidentes entre las antiguas escuelas (los pudgalistas que admitieron una cierta trascendencia eterna); sin embargo, la verdadera doctrina (que no se descubrió totalmente a los primeros discípulos para no desanimar su afán de inmortalidad, en que consistía la fascinación del Nirvâna), presentaba el Nirvâna como "la única inmortalidad posible, es decir, el silencio eterno y la destrucción".

Era el premio ofrecido por *Buda* a quienes lo seguían. Éstos "no parecen haberse dado cuenta de que la primera verdad «todas las cosas son insustanciales» contiene ya por lo menos una autoritativa expresión de nihilismo"[43].

Sin embargo, 17 años después, en su fundamentada obra *Nirvâna*, corrigió totalmente su punto de vista[44]: Él mismo confiesa que sus vistas anteriores eran imprecisas y que se dejó llevar de la corriente dominante[45].

Toda su obra viene a ser una reafirmación y una prueba documentada de que el Nirvâna no puede consistir en el simple aspecto negativo del aniquilamiento, sino que es una meta positiva, expresada por la más antigua y clásica fór-

[41] SN, III, 109
[42] L. c., p. 377.
[43] Ibíd., p. 378.
[44] *Nirvâna*, Beauchesne, París, 1924. La misma tesis central de esta obra se encuentra en *Bouddhisme*, 5ª ed. "Opiniones sur l'histoire de la Dogmatique, 1924, y *Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*, 1930, 2ª ed.
[45] Ob. cit., p. XVII.

mula budista de "El Inmortal". Con esto, se pone en un punto de vista heterodoxo respecto de las interpretaciones corrientes entre los indianistas occidentales[46]. Pero los textos que proclaman que el Nirvâna es el Inmortal, y la beatitud o felicidad por excelencia, no pueden, en manera alguna, admitir una interpretación de aniquilamiento eterno[47].

h) E. Lamotte.

E. Lamotte parece también inclinarse hacia una interpretación nihilista del Nirvâna. "Después de la muerte del nirvanado en este mundo o del santo, ya no hay nuevas existencias"[48]. Sin duda que muchos textos, así lo reconoce Lamotte, hablan también del Nirvâna como "Incondicionado", "No-nacido", "No-producido"[49]. Pero la descripción última que el autor nos ofrece tiende a ser la de un Nirvâna y Absoluto negativo: "Las escuelas budistas y los historiadores de las religiones han discutido hasta el cansancio sobre la verdadera naturaleza del Nirvâna, defendiendo sucesivamente, y según sus tendencias íntimas, el Nirvâna existencia o el Nirvâna aniquilamiento. Pero para abordar esta discusión con conocimiento de causa, es necesario estar previamente convencido de la impersonalidad y de la vaciedad de todas las formas de la existencia, ninguna de las cuales es un yo, ni pertenece a un yo. En estas condiciones, si en el orden del devenir el sufrimiento y la actividad se explican sin sujeto ni agente, de la manera alguna la existencia del nirvanado: misma manera en el orden del absoluto, el Nirvâna no implica en

"El dolor existe, pero ninguno es el que lo siente,
No hay agente, pero la actividad es un hecho,
El Nirvâna existe, pero no hay sujeto del Nirvâna,
El camino existe, pero no hay caminante[50].

46 Ibíd., p. 54.
47 Ibíd., ps. 57-63
48 Ob. cit., p. 44
49 Ibíd., p. 45
50 Ibíd., ibíd.

Sin embargo, la doctrina de la no existencia del nirvanado no debe necesariamente interpretarse, según a primera vista parecería, como simple aniquilación. En el budismo deben evitarse las interpretaciones simplistas. Esto lo tiene muy en cuenta Lamotte en otros pasajes. Así, por ejemplo, no descarta la posibilidad de la interpretación de la Vallée-Poussin, para quien "según la antigua concepción de *Buda* y de sus discípulos, el Nirvâna habría sido como un lugar seguro, concebido a la manera de los mundos místicos de los Yogas. Lo que confirmarían las últimas investigaciones de M. Eliade"[51].

También recoge la doctrina del "Buda divinizado", señalando sus raíces en el antiguo budismo: los sarvâstivâdines han puesto la base de la doctrina de los tres cuerpos de *Buda*. Y "los mahasanghikas han inventado un *Buda* trascendente, que no tiene nada de común con el mundo y cuya vida terrestre no es más que ficción"[52].

Todo indica las reservas que hay que guardar ante la doctrina del simple aniquilamiento en el budismo.

Por nuestra parte creemos que no sólo los textos, sino el espíritu general del budismo no puede ser interpretado en el sentido del Nirvâna como simple aniquilamiento. Es fácil para un pensador occidental caer en la tentación de interpretar las fórmulas budistas en tal sentido, pero sólo cuando se las considera aisladas y fuera del ambiente en que han sido pronunciadas y de la forma en que han sido vividas.

2. El nihilismo hînayâna de los sautrântikas.

Dentro de la tradición hînayâna hay dos escuelas principales: los sarvâstivâdines y los sautrântikas. Unos y otros sostienen que el Nirvâna es destrucción, aniquilamiento. Pero al paso que los sarvâstivâdines, de orientación más realista, dicen que la destrucción o el aniquilamiento en sí

[51] Ibíd., p. 677.
[52] Ibíd., ps. 713-714.

es una entidad que existe, los sautrântikas defienden tenazmente que sólo existe lo condicionado, es decir, el mundo del samsâra. Pero el Nirvâna es lo "Incondicionado" y por lo mismo no tiene en sí realidad alguna. Es la destrucción sin más, simplemente. El nombre de Nirvâna, por tanto, no designa ninguna realidad, sino que es una simple designación verbal[53]. Como se ve, el nihilismo de la escuela sautrântika parece absoluto. Lo ha expuesto y defendido con su habitual sagacidad y tenacidad Vasubandhu en su clásica obra *Abhidharmakosha*.

Por lo demás, entre las diversas escuelas del budismo antiguo, "los únicos negadores del Nirvâna, conocidos con alguna precisión, son los sautrântikas"[54]. Hay también otras escuelas de menor importancia, pero, además de ser menos conocidas, no tenemos datos tan precisos para situarlas entre los negadores directos del Nirvâna. Según los sautrântikas, no existe más que el proceso de causas y condiciones sin nada que sea permanente. "Nada existe fuera de la sucesión de causas y efectos. La marcha progresiva del proceso de causas y efectos, es la *pravrtti* o el *samsâra*, la existencia, la trasmigración. El Nirvâna es, simplemente, «la inexistencia de la pasión y del renacimiento»"[55].

Los sautrântikas reafirman los textos donde se proclama la impermanencia de todas las cosas, y el Nirvâna como destrucción, cesación y supresión del dolor y de las condiciones de la existencia.

"En primer lugar, citan un sûtra, poco conocido, y de cuya autenticidad se duda. Según este sûtra, «las cosas pasadas, las cosas presentes y las cosas futuras, el espacio, el pudgala [la persona] y el Nirvâna, no son más que simples palabras». «Todos los dharmas (es decir, todo aquello que

[53] Una síntesis de las doctrinas de ambas escuelas puede verse en la excelente obra de E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, vol 1, ps 671-675, y en E Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, ps. 126-142.

[54] La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 136. Damos a continuación la síntesis de la teoría nihilista de los sautrântikas expuesta por la Vallée-Poussin, ps 136-148, principalmente según AK, II, 55 d

[55] Ibíd., p. 137

tiene una naturaleza propia, una esencia, *svalakshana, svabhâva*) [. . .] y los objetos del conocimiento mental, todo esto es impermanente»". "Si el Nirvâna no es objeto del conocimiento mental y es una cosa permanente y eterna, el sûtra, arguyen los sautrântikas, debía haber sido exceptuado de esta enumeración, diciendo «todo esto es impermanente, excepto el Nirvâna»"[56].

Otros textos que presentan al Nirvâna como simple negación están tomados del Samyutta-Nikaya: "Todo debe ser abandonado. . . todo está en llamas"[57].

"Es falso decir: todo es (*sabbam atthi*); es falso decir nada es. Las cosas ni son, ni no son: las cosas son producidas y son destruídas; las cosas aparecen y desaparecen"[58].

En cuanto a los textos de la escritura, según los cuales el Nirvâna es algo positivo, incondicionado e inmortal, dicen que, cuando se habla del incondicionado, del inmortal, del no nacido, etc., no se afirma una realidad aparte de la cosa nacida y destruída, no se trata de una realidad de una "cosa real y trascendente", sino de una simple designación verbal: "El Nirvâna, el incondicionado no existe sino a título de «designación» (prajñâpti)"[59].

Asimismo el Nirvâna se considera como "pura negación", por cuanto se lo identifica con la tercera verdad. La tercera verdad consiste simplemente en la destrucción de la sed, en la destrucción del deseo. "El Nirvâna es la destrucción de la sed"[60].

En una palabra, los sautrântikas toman al pie de la letra la comparación del sûtra de que la liberación es "como la extinción de la llama"[61], metáfora en la que se ha inspirado la mayoría de los pensadores occidentales nihilistas.

[56] El sûtra está citado en *Madhyamakavritti*, 389. Referencia de la Vallée-Poussin, ob. cit., ps. 138-139.
[57] SN, IV, 15.
[58] SN, II, 17, 76; III, 135.
[59] La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 138.
[60] SN, IV, 251.
[61] DN, II, 176.

3. Imposibilidad de una interpretación literal.

Pero esta interpretación simplista no parece expresar el sentido total y pleno del texto, ni de la comparación:

En primer lugar la misma comparación ha sido utilizada por los Upanishads, donde el ser supremo es comparado al fuego cuyo combustible se ha consumido y que, por tanto, retorna a su lugar de origen[62].

La comparación, pues, de la llama, no permite argüír simplemente el aniquilamiento. La extinción de la llama, correspondería a la extinción del deseo y a la extinción de la existencia y del pensamiento, pero ya no sería propiamente Nirvâna, sino la condición de la entrada en el Nirvâna, que sería el estado de inmortalidad[63].

El Nirvâna como extinción, por tanto, tiene dos aspectos: a) uno, el de cesación del deseo y de las condiciones de existencia, y en esto la interpretación de los sautrântikas tiene su parte de verdad; b) otro, el del estado o la condición de inmortal, que se alcanza por la cesación del deseo, aspecto éste descuidado por los sautrântikas, pero que está suficientemente explícito en los otros textos positivos del budismo[64].

[62] Así en el Shvestâshvatara y en el *Maitreyî Upanishads*, que A. B. Keith interpreta así: "Como el fuego cuando falta el combustible, va a descansar en su lugar de origen, así el principio pensante, cuando terminan sus movimientos, va a reposar en su lugar de origen". *Buddhist Philosophy*, ps. 65-66. Citado por la Vallée-Poussin, ob. cit., ps. 146-147.

[63] La Vallée-Poussin, ob. cit., p. 147.

[64] Esto ha sido aclarado por el comendador Samghabhadra (XXIII, 3, 93 b 7): "Los maestros del Abhidharma han explicado ya estos textos. Según ellos, hay dos maneras de comprender la destrucción del dolor (duhkhanirodha): 1) No es una cosa real aparte del dolor [es decir: la destrucción del dolor es el hecho de que el dolor es destruído], 2) es una cosa real, además del dolor [es decir: es el lugar donde el dolor es destruído, es la cosa por la cual el dolor perece]. Bhagavat ve que las disposiciones de los hombres que deben convertirse son diversas. Por consiguiente, atribuye dos significaciones al *nirodha*, destrucción. En ciertos pasajes, dice que no es una cosa aparte, por ejemplo, en los dos sûtras que acaban de ser citados (Samyutta, 13, 5; y los sûtras de la comparación de la llama), en otros pasajes, dice que es una cosa aparte. Por ejemplo, dice: «Hay un no-nacido», «hay un lugar, una salida», «yo veo que existe realmente una cosa (padârtha) no producida por las causas (asamskrita)», «por causa de la destrucción de los cinco elementos impuros de la existencia (*pañca upâdânaskandhas*), se dice: destrucción». Dadas

Como se ve, de los sûtras en que se afirma que el Nirvâna es destrucción y cesación de los elementos de existencia, no puede deducirse que aquél sea puro aniquilamiento, pues son sólo una expresión parcial de la doctrina budista sobre el Nirvâna, es decir, su aspecto de aniquilamiento del deseo y de lo perecedero.

---

las numerosas y verdaderas afirmaciones de esta especie, nuestra doctrina de la realidad del Nirvâna no está en contradicción con la enseñanza del Maestro". Citado por la Vallée-Poussin (ob. cit., ps. 147-148), de quien son también las aclaraciones agregadas entre paréntesis y corchetes.

3. EL NIRVÂNA SUPRACONSCIENTE

Introducción: El retorno al verdadero Sí

Nos quedan por estudiar las dos últimas hipótesis que hemos señalado como interpretaciones posibles del Nirvâna. Ambas se refieren al Nirvâna como estado supraconsciente. Entendemos por parinirvâna supraconsciente la reabsorción definitiva (samâdhi eterno) en una conciencia universal o supraconsciencia. No se trata, pues, de una simple anulación de la conciencia individual, sino de un tránsito a un estado nuevo, pero en el cual la individualidad propiamente tal se diluye en una realidad cósmica, universal o trascendente.

Esta idea de la liberación obtenida en la muerte se basa en una concepción común al hinduísmo y al budismo, según la cual, el individuo no es sino la manifestación de un Principio Universal. Este principio es la Última Realidad que constituye, anima y se manifiesta a través de todos los seres del mundo temporal. El hombre es particularmente una expresión de esta realidad íntima universal, por su conciencia individual. Sin embargo, todas estas realidades particulares, y el hombre mismo, no son sino una apariencia, un fenómeno accidental transitorio, a veces considerado también ilusorio, de la única realidad absoluta que se manifiesta a través de estos fenómenos. El ideal del Santo hindú o del Santo budista es el descubrir y experimentar esta Realidad íntima que es nuestro ser y que está más allá de nuestra aparente o real individualidad. Entonces se obtiene la realización, el Samâdhi, por concentración de uno en su propio íntimo ser, idéntico a esa esencia universal e inmortal que constituye todos los seres.

Dentro de la teoría del karma y de la trasmigración, la ignorancia y las pasiones impiden al hombre ver esa íntima

realidad y atan al sujeto a la ilusoria realidad de la existencia que se va repitiendo, según la ley inexorable del karma. Cuando el asceta entra dentro de sí mismo, y por el pleno recogimiento en su esencia descubre y realiza este último principio que él es, alcanza la liberación en esta vida, y al morir entra ya definitivamente en el Absoluto eterno e inmortal, libre de la ley de las reencarnaciones. Una de las comparaciones favoritas del brahmanismo para expresar esta realidad íntima que trasciende todos los seres, es la de la sal en el agua. El padre explica a su hijo, estudioso de los Vedas, cuál es la última esencia de todas las cosas. "Pon esta sal en el agua, y ven mañana a verme", dice el padre al hijo.

Él lo hizo así. Entonces el padre le dice: "Esa sal que tú pusiste en el agua anoche, tráemela ahora aquí".

El trató de recogerla, pero no la encontró porque estaba totalmente disuelta.

— Toma un poco de agua de este lado —le dice el padre—, ¿qué tal es?

— Salada.

— Toma otro poco de agua del medio —le dijo—, ¿qué tal es?

— Salada.

— Toma otro poco de agua de este lado, ¿qué tal es?

— Salada.

. . .Entonces el padre le dijo: "Verdaderamente, ciertamente, hijo mío, tú no percibes el Ser aquí. Pero verdaderamente, ciertamente, Él está aquí. Esto que es la más sutil esencia, lo tiene todo este mundo como su propio ser. Esto es la Realidad. Esto es el Sí. Y esto, Svetaketu, esto eres tú (*tat tvam asi*)"[1].

Por la muerte el individuo retorna nuevamente a ese principio universal, desapareciendo la dualidad que distinguía al individuo de la esencia indiferenciada de donde había brotado.

Este Principio Último puede considerarse bajo dos aspectos. O bien se lo describe como un "Absoluto" con ca-

[1] *Chândogya*, 6, 12-13

racteres "positivos", es decir, cuya realidad se declara por propiedades que representan una determinada potencia o cualidad, como Uno, Brahman, Âtman, Mente, Conciencia Pura, Sí, Universal, etc.; o bien se lo considera como un "Absoluto" con caracteres "negativos", es decir, como la Nada, el Vacío, el Impensable, etc. En el primer caso el Nirvâna sería la reabsorción de la conciencia individual en una conciencia trascendental o supraconsciencia como "Absoluto positivo"; en el segundo, tendríamos el Nirvâna como retorno o reabsorción en la Nada o el "Absoluto negativo". Vamos a estudiar brevemente ambas hipótesis. Comoquiera que el Nirvâna como reabsorción en la conciencia universal o supraconsciencia está íntimamente ligado con la teoría budista del Absoluto, la explicación de estas dos hipótesis del estado de Nirvâna dependen de la respectiva concepción que se tenga del Absoluto en el budismo. Por ello el problema queda, en última instancia, diferido a la dilucidación del Absoluto en el budismo, de la cual trataremos en el capítulo siguiente. Por lo mismo, ahora nos contentaremos sólo con apuntar hasta qué punto en el budismo se ha propuesto, como interpretación del estado del Nirvâna, no precisamente el aniquilamiento total, sino la reabsorción de la existencia individual y transitoria, de la conciencia individual, en un estado de supraconsciencia, ya sea por retorno a un principio absoluto positivo, ya sea por reabsorción en la Nada.

A) EL NIRVÂNA COMO REABSORCIÓN EN EL SÍ ABSOLUTO

1. Dependencia del Brahmanismo.

La idea del Âtman universal la recibió *Buda* del Brahmanismo Vedânta de los Upanishads, que florecía en su tiempo. El Âtman era la realidad íntima de todos los seres, el alma del mundo y de todas sus manifestaciones in-

dividuales[2]. No es, pues, extraño que la liberación definitiva en el budismo tuviera un sentido muy parecido al del hinduísmo, es decir, el retorno del Âtman individual al Âtman universal. Por una parte, el budismo no puede perder su carácter peculiar dentro de la doctrina tradicional hindú[3]. Por lo demás, los hindúes ortodoxos no vacilan en considerar a *Buda* como un avatar de Brahman, es decir, como una manifestación especial del último principio divino. Esta influencia del brahmanismo en el budismo se ha hecho sentir de una manera especial en la idea de la liberación o Nirvâna.

"Evidentemente, la metafísica budista, dice Zimmer, no representa ningún desvío fundamental de los grandes principios y problemas del pensamiento ortodoxo indio-brahmánico. *Buda* había comenzado como un hindú. Además, los dioses hindúes estuvieron a su lado, según la leyenda budista, en cada estadio de su vida. Permaneció, en otras palabras, dentro de la esfera de la filosofía tradicional de la India, enfocando solamente el clásico problema de la liberación (*moksha*) desde un punto de vista nuevo y revitalizante. El cambio de sus intereses y de su esfuerzo corresponde, precisamente, al de los pensadores brahmánicos de su tiempo. Y por eso, a su debido tiempo, los dos sistemas coincidieron prácticamente. . . , ya sea que uno adore a Visnu o al Bodhisattva, a Shiva o a *Buda*, ya sea que uno busque la liberación en Brahman o en el fondo indiferenciado que lo abarca todo, los métodos que se siguieron fueron prácticamente los mismos"[4].

[2] La doctrina de la inmanencia de Brahman en todos los seres cristalizó definitiva y claramente en *Upanishads*. Ver especialmente el *Chândogya*, el *Brihadâranyaka* y en el *Shvetâshvâtara*. En el diálogo del *Brihadâranyaka* entre *Yagnavalkya* y *Ushasta*, aquél repite, como estribillo, señalando el corazón, la misma respuesta, refiriéndose a Brahman en sí mismo, a la última esencia de Brahman: "Él es ése, tu Sí, que está dentro de todo".

[3] Sobre la relación de los *Upanishads* y el budismo, ver la "Conclusión" de la obra de C. Formichi, *La pensée religieuse de l'Inde avant Bouddha*, Payot, París, 1930, p. 198.

[4] Zimmer, H., *Philosophies of India*, ps. 530-531. Sin embargo, debe tenerse presente que estas afirmaciones se deben aplicar principalmente al Mahâyâna. Dentro del Hînayâna el paralelismo con el Vedânta es mucho más limitado, así como en la tradicional escuela Theravâda. Ya hemos visto que el Hînayâna abunda en fórmulas nihilistas

Hemos citado a un autorizado indianista en este punto, con las referencias especiales a la dependencia del modo de liberación (Nirvâna) budista respecto de la liberación hindú, porque se trata aquí de apreciar no sólo la letra de los textos, sino también el espíritu que los informó. La letra en los sûtras budistas no siempre ofrece una claridad decisiva y por eso es necesario recurrir a los factores históricos y al ambiente espiritual de que el budismo se nutrió.

2. La tradición budista.

La fórmula más antigua budista para expresar la entrada en el Nirvâna es la "posesión del inmortal", después de la muerte. Tal vez con esto se pueda señalar la diferencia que el budismo introducía dentro del ambiente propio de su tiempo. El brahmanismo clásico había creado la noción de Dios, Brahma, divinidad mitológica, que era a la vez Creador y Padre de todas las cosas. El ala extrema del brahmanismo, el brahmanismo Advaita, había considerado como anterior a Brahma, una especie de Dios impersonal, el Brahman, principio indiferenciado que era la esencia y única realidad, la misma en todas las cosas. En los *Upanishads* se habla del Âtman universal, del alma del mundo, que viene a ser el Sí o la subjetividad íntima de todas las cosas, según acabamos de indicar.

El budismo está más cerca de esta idea central, pues no es partidario de hablar explícitamente del Âtman, Brahma o Dios; por eso, ni siquiera admite la fórmula del yoga vedânta, para quien la liberación es la "reabsorción en Dios".

Lo propio del budismo es la reabsorción en un Absoluto "indefinido". Por eso para el budismo la mejor comparación es la de la desaparición como "la llama en el espacio", lo que no implica en manera alguna la simple aniquilación. La fórmula positiva con que el budismo expresa la entrada en el estado del Nirvâna es la posesión de la inmortalidad, la liberación, el triunfo sobre la muerte.

"*Buda* ofrecía a los laicos y los monjes comunes como Nirvâna el paraíso en el cielo de Brahma. Pero para los as-

cetas y para los verdaderamente espirituales, y, sobre todo, para sí mismo, habría buscado lo que es absolutamente permanente, ya que, según él, los mismos dioses estaban sujetos a la ley de la impermanencia y del karma. Por eso, él ante todo apuntaba «a una parte mejor», a la salvación, a la liberación, a lo que en la lengua del tiempo se llamaba el Inmortal o la Inmortalidad"[5].

En los sûtras antiguos la expresión el Inmortal, la Inmortalidad, es la que aparece más frecuentemente para señalar la adquisición del Nirvâna. Ya en el primer sermón ofrece él a los cinco primeros monjes la inmortalidad. Él se propone "hacer resonar el tambor de la inmortalidad en las tinieblas de este mundo". A los cinco monjes les dice después que él ha alcanzado la liberación de la muerte, es decir, el Inmortal[6].

En el *Mahâ-para-Nirvâna Sûtra*, al morir *Buda*, se subrayan ante todo tres aspectos: "Todas las cosas compuestas son perecederas"; lo que perece en la muerte son las cualidades o propiedades individuales, da [a los seres] en el cielo y en la tierra su individualidad pasajera"; finalmente, por la muerte *Buda* "entró en el Nirvâna"[7]. Es cierto que no se aclara en manera alguna en qué consiste aquí el estado del Nirvâna. Pero el afirmar, por una parte, que lo que perecen son las cualidades individuales, y el suponer, por otra, al mismo tiempo la entrada en el Nirvâna, parece dar a entender que se entra en el Nirvâna por los principios universales, por el Âtman universal, que sería el verdadero yo, según el budismo.

La estrofa de Anurudha pronunciada en esta oportunidad y que por los partidarios del aniquilamiento total es utilizada como un testimonio, más bien parece poderse en-

[5] La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 49.

[6] MN, I, 172.

[7] MP, IV, 7-9 Después de la muerte, el Sûtra imagina que *Buda* ya "entrando" por los diversos estados del Éxtasis hasta llegar al octavo de "la cesación de la sensación y la idea". Entonces Ânanda dice a Anuruddha: "El Sublime se extinguió". Pero Anuruddha le contesta. "El Sublime no se ha extinguido, sino ha entrado en ese estado en el cual ambas, sensaciones e ideas, han dejado de existir" Lo que parece indicar que el término "extinguirse" no es sinónimo de "aniquilarse"

tender por el retorno de la llama a su principio originario: "Resuelto e inquebrantable, él [*Buda*] triunfó con calma de los sufrimientos de la muerte, y como se extingue una llama brillante, de la misma manera, por última vez, fue liberado su espíritu"[8].

La misma comparación, modernizada, y más explícita todavía, la encontramos en el budismo contemporáneo. El profesor budista japonés Kuvota afirma que el budismo cree en la supervivencia, pero en una supervivencia impersonal. Y utiliza el símil de la corriente eléctrica. Cuando se rompe la lámpara, la corriente eléctrica que la nutría sigue todavía existiendo, aun cuando desaparezcan las condiciones individuales de la lámpara misma[9].

El *Mahâvaggha*, por recordar todavía otro texto antiguo, al narrar la conversión de los dos famosos discípulos de *Buda*, Sâriputra y Mogllâna, se refiere también al Nirvâna como sinónimo de inmortalidad. Los dos jóvenes brahmanes, Sâriputra y Mogllâna, ansiosos de alcanzar la perfección y la liberación se prometen uno a otro: "El primero de nosotros dos que alcance la inmortalidad le avisará al otro".

Y cuando Mogllâna, el primero que alcanzó la inmortalidad, se encontró con Sâriputra, al notar éste la trasformación producida en aquél, le pregunta: "Vuestra fisonomía, amigo, es tranquila; vuestra mirada es clara y pura; ¿es que acaso has encontrado ya en realidad la liberación de la muerte?"[10].

La idea de Nirvâna como Inmortal e Inmortalidad ha sido particularmente recogida en el *Dhammapada*: "La vigilancia es el camino hacia el Inmortal"[11]. Aquél que se ha sumergido en el Inmortal (Nibbâna), a él lo llamo brahmana"[12]. "La Inmortalidad es para aquel que discierne, por su vista interior, el nacer y el perecer de los agregados"[13].

[8] MP, IV 10.
[9] *Living Buddhism in Japan*, p. 1.
[10] MV, XXIII
[11] D, 21
[12] D, 411
[13] D, 374.

Parece imposible interpretar el Nirvâna en el sentido de un simple aniquilamiento, lo que haría totalmente ininteligible el texto del *Dhammapada*. Así lo reconocen, además de la Vallée-Poussin, otros autores[14].

En el *Buddhacarita*, durante la conversación de *Buda* con los ascetas Arada y Udraka, éstos plantean el problema de la liberación en relación con el retorno o reabsorción total del alma en el supremo Âtman: "Otro de los versados profundamente en el *Âtman Supremo*, habiéndose abolido a sí mismo por sí mismo, ve que nada existe (fuera de él mismo) y es llamado un nihilista". *Buda* rechaza la doctrina de ellos, pero no refiriéndose a este principio, sino a que en la doctrina de ellos no aparece cómo el alma debe ser totalmente liberada de su individualidad: "He oído esta doctrina tuya, sutil y preeminentemente auspiciosa, pero yo sostengo que no puede ser la definitiva, porque ella no nos enseña cómo liberar esta alma misma de su relación con los varios cuerpos"[15].

Sobre la base fundamental de la doctrina del Âtman Supremo, se apoyan los que interpretan el Nirvâna budista según el tipo de liberación del brahmanismo. Los medios son diversos, pero el objetivo es el mismo. Así Ramacharaka describe, tanto el Nirvâna en este mundo como después de la muerte, como reabsorción en una supraconsciencia que es Âtman o Brahman:

"El estado nirvánico puede obtenerse en vida carnal y no es «aniquilamiento» como muchos creen, sino un estado de conciencia cósmica, una vislumbre de *Sat-cit-Ânan-*

[14] Ya Max Müller reconoció este evidente sentido del *Dhammapada*: "Si examinamos todas las menciones del Nirvâna que se encuentran en él, ninguna exige la traducción «aniquilamiento»; la mayoría, si no todas, son perfectamente ininteligibles si se acepta esta traducción" *Buddhaghosa's Parables*, p. 1870, XII. Y Weber, *Indische Streifen*, 1868, p. 122, notaba. "No puedo aceptar la significación permanente nihilista que se atribuye a la palabra Nirvâna. El *Dhammapada* (114) lo nombra en propios términos, *amatan pâdam*, mansión inmortal. si, pues, la individualidad cesa, es aniquilada, no es porque se disuelva en la nada, sino porque entra en el inmortal, en el eternal" Citas de la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps 150-151

[15] XIII, n. 69

da o Existencia, Conocimiento y Absoluta Felicidad: La existencia sin deseo. Pero, más allá de todo, llega a la entrada en el Para-Nirvâna, la identificación con Parabrahman, el hundimiento en el abismo abismal, la eterna paz y el absoluto descanso"[16].

3. Convergencia de budismo y brahmanismo.

Una clara interpretación del Nirvâna budista, como estado de supraconsciencia después de la muerte por reabsorción de la conciencia individual en una conciencia cósmica considerada como Âtman, Brahman o Dios, nos ha sido ofrecida por el sabio orientalista A. K. Coomaraswamy. Él insiste en dos aspectos: el parentesco del budismo con el brahmanismo y el retorno a la supraconsciencia como sentido del Nirvâna.

En primer lugar, Coomaraswamy acentúa la semejanza entre la doctrina brahmánica y la budista en lo que se refiere a la realidad del alma y la última realidad de las cosas. Los textos budistas en que se habla del Âtman, los considera él referidos a un mismo Âtman Absoluto, que es el que se manifiesta en cada uno de los individuos. La individualidad no es entonces más que una manifestación transitoria de ese Âtman o Brahman, único, absoluto, que es nuestro verdadero sí. "En la doctrina brahmánica, nuestro Sí o nuestra Personalidad, interior, inmortal, imperturbable y bienaventurada, la única y la misma para todos los seres, es Brahma Inmanente, Dios en nosotros"[17]. Este Dios es impersonal y no puede ser conocido por ninguna determinación porque no tiene él en sí esencia alguna. "La doctrina budista procede igualmente por eliminación. Nuestra propia constitución y la del mundo son analizadas con frecuencia; y la descripción de cada una de las cinco facultades físicas o mentales de la individualidad transitoria, con la cual la «multitud inculta» se identifica a «sí misma» es seguida de

[16] *Filosofías y Religiones de la India*, p. 142.
[17] *Hindouisme et Bouddhisme*, ps. 115-116.

la declaración: «Esto no es mi Sí»"[18]. *Buda*, pues, no niega en manera alguna el alma, sino que la afirma, pero entiende por ella el Âtman, el principio universal que constituye en realidad todos los seres[19].

"De esta manera el Vedânta y el budismo concuerdan enteramente en afirmar que si existe una trasmigración, no hay un individuo que trasmigre"[20]. Es decir, que la individualidad, como tal, no trasmigra porque no es ninguna realidad. El único verdadero sujeto de la trasmigración es el Âtman, es el Señor mismo universal. En este sentido interpreta Coomaraswamy el texto: "Sólo en tanto que Brahma el hombre retorna a Brahma"[21].

En la descripción de la felicidad del Arhat en este mundo, la expresión *Brahma-bhuta* la traduce Coomaraswamy por "cambiados en Dios" y coinciden con las de "paz del Nirvâna" y "extinción en Dios" que utiliza el brahmanismo en el *Gîtâ*. El Nirvâna, interpretado de tal manera para este mundo, nos da una idea de lo que será el Nirvâna definitivo después de la muerte. "Esta extinción la obtiene el Santo en vida, y, a la muerte, queda definitivamente extinguido. El que no ha logrado, en cambio, extinguir (Nirvâna) el fuego de las pasiones en este mundo, no evita que después de la muerte se vuelva a encender otra vez la lámpara, la luz de su existencia. Lo mismo sucede con el renacimiento después de la muerte: éste es como una llama que se enciende con otra llama. . . Pero «los contemplativos se extinguen como esta lámpara», la cual, una vez extinguida, «no puede ya trasmitir más su llama». El Nirvâna es una especie de muerte, pero como toda muerte, un renacimiento a algo diverso de lo que existía. *Pari*, en *Pari Nirvâna*, agrega simplemente el valor supremo a la noción de extinción"[22].

Por lo mismo para Coomaraswamy, el Nirvâna no es un simple aniquilamiento, una simple extinción, tiene un

[18] Ibíd., ps. 116-117.
[19] Ibíd., ps. 118-119; 113-114
[20] Ibíd., p. 120.
[21] Ibíd., p. 121.
[22] Ibíd., ps. 126-128.

sentido metafísico positivo. "La significación plena es llegar a la perfección, «ser perfecto». Todos estos sentidos están contenidos en la palabra acabar (finish)"[23].

4. El Nirvâna como retorno a la Superconsciencia.

Coomaraswamy se da cuenta, sin embargo, de que la anulación de la conciencia individual no se diferencia grandemente, en la práctica, del aniquilamiento total, y por ello trata de consolar al hombre común que siente perder su individualidad:

"Si esto nos alarma, lo mismo que Arishtha tenía miedo porque él pensaba que la paz del Nirvâna implicaba la destrucción de algo que era realmente él mismo, no debemos olvidar que si se nos pide sustituír nuestra conciencia de cosas agradables o desagradables, o, sobre todo, nuestra sujeción a los sentimientos de placer o de pena, ello no es una inconsciencia, sino más bien una superconsciencia, la cual no es menos real y beatífica por el hecho de que ella no puede ser analizada en los términos de la conciencia mental"[24].

En consecuencia, el Nirvâna final es el reencuentro del Âtman inmortal consigo mismo y en ello coincide una vez más el budismo con el brahmanismo vedânta, según Coomaraswamy: "es totalmente contrario al budismo, lo mismo que el vedânta, el pensar en «nosotros mismos» como en seres que erran el azar en el remolino fatal del oleaje del mundo (*samsâra*). Nuestro Sí inmortal es todo, menos una «individualidad que sobrevive». No es este hombre tal o tal quien se reintegra a su mansión y desaparece de la vista, sino el Sí pródigo que se acuerda de sí mismo". Por eso, Coomaraswamy termina su exposición del budismo con esta definición del Nirvâna definitivo: "La realización del Nirvâna es el «vuelo del Solitario hacia el Solitario»"[24].

[23] Ibíd., p. 129

[24] Ibíd., p. 154.

B) EL NIRVÂNA COMO REABSORCIÓN EN LA NADA

1. Antecedentes hînayânas.

Pero el budismo ha producido una doctrina radical del Nirvâna, que es a la vez una de las más atrevidas construcciones metafísicas y uno de los esfuerzos más audaces por expresar lo inexpresable, por pensar lo impensable del Absoluto. Tales son las escuelas partidarias de la doctrina de la Nada y del Vacío como la unidad realidad de las cosas. El Nirvâna, según estas escuelas, es la reabsorción de la conciencia individual en el "Supremo Principio", desposeído de toda cualidad, carácter, propiedad o determinación positivas; y por ello puede expresarse como la Nada o el Vacío.

Esta solución suena, por una parte, a aniquilamiento. Pero sus propios partidarios rechazan explícitamente la acusación de nihilistas, y, además, reiteran que la Nada o el Vacío no es la simple negación, o el simple no-ser, sino que la consideran en el fondo como un principio positivo, como la última Verdad, como la última Realidad de las cosas. Con lo cual se dan la mano con los partidarios del Nirvâna, como reabsorción en el Âtman o Brahman inefable.

Esta proyección del Nirvâna, como estado de indeterminación total, se hallaba ya apuntada en los textos del Hînayâna: Cuando en éstos se afirmaba que el Santo pierde su individualidad al destruírse los agregados que la constituyen y al "entrar en el Nirvâna", pero que resulta imposible una descripción de éste en sí o del destino del Santo después de la muerte, el antiguo budismo está preparando el camino para la explícita afirmación de la Nada y del Vacío, como estado del Santo en el Nirvâna. Nada podemos de él decir, repetían los antiguos, ni que exista ni que no exista, porque el estado del Nirvâna es insondable como el océano, y el Santo nada ha revelado acerca de ello[25].

[25] Respuesta de la monja Khena al rey de Kosala, según el Samyutta Nipata, citado por Oldemberg, *Buda*, p. 281 Un intérprete moderno da la misma respuesta

Pero la explícita y sistemática doctrina sobre la última Realidad, como Nada y Vacío, y la aceptación despiadada de todas las consecuencias que esta doctrina implica, fue formulada por los grupos de la escuela Mahâyâna, inspirados en los sûtras llamados *Prajñâpâramitâs*, es decir, de la "sabiduría trascendental".

2. El Loto de la Buena Ley: El Vehículo Único.

El Sûtra básico del Mahâyâna que establece la naturaleza provisional de las antiguas enseñanzas de *Buda* y el carácter definitivo y trascendente de la nueva doctrina (el Gran Vehículo, Mahâyâna) nos muestra claramente la doble concepción del Nirvâna; la enseñada por los antiguos, y la nueva y definitiva de la verdadera salvación. *El Saddharmapundârika*, o el "Loto de la Buena Ley", fue compuesto en los primeros siglos de la era cristiana y está escrito en forma de diálogo en el cual *Buda* explica al discípulo Sâriputra la nueva ley. *Buda* aclara que "él había presentado el Nirvâna a aquella clase de gente que se contentaba con las cosas inferiores, que eran relativamente ignorantes, que no habían practicado por mucho tiempo bajo la dirección de los anteriores *Budas*, que habían estado sumergidos durante largos períodos en el mundo del Samsâra y sufrían mucho por ello. Esto es solamente un ingenioso artificio, por el cual el Existente por Sí mismo quiere prepararlos para el día en que pueda despertarlos al conocimiento de lo que es un *Buda*"[26]. Ese día ha llegado ya y *Buda* "puede enseñar la real y última Verdad"[27].

Hasta ahora, creían mis discípulos que, de acuerdo con lo que yo les había enseñado en tiempos anteriores, "mi ley

---

tradicional. *Buddha* guardó silencio sobre lo que sucederá al Santo después de la muerte, y si habló fue para notar "qu'aucun mot de notre vocabulaire ne pourrait exprimer ce qui arrive à un Arahant après sa mort". W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha*, p. 66.

[26] SP, II, 45-46. Utilizamos la traducción de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, ps. 200 y ss.

[27] SP, II, 47. "Lo que realmente es" (What really is), traduce H. Kern.

y mi disciplina terminaba alcanzando un Nirvâna que ha trascendido definitivamente el nacimiento, la edad, la enfermedad y la muerte". Y por eso los monjes que me seguían, creyendo "que habían abandonado toda suerte de falsas opiniones, es decir, habían abandonado la opinión del yo, del acontecer y de la cesación del acontecer, habían quedado con la idea de que ellos habían alcanzado ya el nivel o el estado del Nirvâna"[28]. Pero, sin embargo, estas primeras enseñanzas mías eran solamente para atraerlos, porque no podían entender las enseñanzas de otra manera.

Buda explica entonces a Sâriputra, por medio de una comparación, por qué él procedió de esa manera. Es como un padre que tiene a sus hijos en casa; nota que ésta se quema y que los hijos no se preocupan por escapar de la casa; entonces, para atraerlos les ofrece darles carros de diversas clases, de acuerdo con el gusto de cada uno de ellos. Pero cuando ya están afuera y libres del peligro de las llamas, el padre en vez de darles diversos carros les da a cada uno de ellos carros iguales, pero adornados todos con los mejores adornos que pueden imaginarse. El padre quiere para sus hijos lo mejor y por eso les da a ellos el mejor carro que pudiese imaginarse. Si los hijos le reclaman que él les había ofrecido diversas clases de vehículos y que ahora les da el mismo vehículo a todos, es evidente que esta queja sería injusta y sin fundamento, y que los hijos no la harán si se dan cuenta de que el padre ha mejorado ahora la proposición que antes les hizo; antes bien, se darán cuenta de que ellos no podían entender entonces la hermosura de los carros que les ofrecía y por eso les ofreció diversas clases, de acuerdo con su pobre imaginación.

Lo que importaba era que el padre sacara a los hijos del incendio y salvara su vida.

Sâriputra no sólo excusa de mentir, sino que llega a decir: "Aun cuando este hombre no les hubiera dado ninguna clase de vehículos a sus hijos, aún entonces, oh Señor, él no podría ser acusado de mentiroso. Porque lo que él

[28] SP, III, 38.

había tratado, simplemente, era cómo salvar a los hijos, por medio de algún artificio ingenioso, de la gran masa de fuego, y, por tanto, él no era culpable de mentira"[29].

Buda reitera, pues, a Sâriputra que, para salvar a los hombres del triple mundo del sufrimiento y de la reencarnación, es decir, del samsâra que comprende el mundo de los demonios, de los hombres y de los dioses, y que es como una casa ya devorada por el fuego, enseñó a los hombres una doctrina de salvación y, según ella, distinguió tres vehículos: el de los discípulos que cumplen la ley (la escuela Hînayâna); el de los que han llegado al Nirvâna llamados *Pratyekabudas*; y el de los Bodhisattvas, es decir, de los que han llegado ya a la perfección de la ley y se preparan para ser en el futuro *Budas*. Los dos primeros creen ya que han obtenido el "Nirvâna final", y los terceros creen que ellos van a obtener el "Nirvâna final para todos los seres"[30]. Pero, en realidad, ese Nirvâna, que *Buda* había enseñado, no era sino un Nirvâna provisional. Ellos no estaban capacitados para entender todavía la doctrina de este Nirvâna final, y, por eso, *Buda* les enseñó simplemente el Nirvâna que era la liberación del dolor. Después de haber obtenido este Nirvâna estaban capacitados, como después de haber salido de la casa que se quemaba en el fuego, para entender lo que es el Nirvâna definitivo. Éste ahora se les explicaba, declarándoles la única realidad, el único vehículo, el único verdadero Nirvâna:

"Porque ellos escaparon por la puerta preparada por la religión del Tathâgata se vieron libres de toda pena, peligro, calamidad, vejación, y ganaron la felicidad del Nirvâna, que es, sin embargo, sólo provisional. Pero, además, el Tathâgata piensa, sacando de su inmenso y abundante depósito de conocimientos, poderes, y fundamentos de confianza en sí; y piensa que todos estos seres son sus propios hijos por eso los guía más adelante hasta el Nirvâna final por el vehículo de *Buda*. *Buda* enseña entonces que este Nirvâna final, el

[29] Ibíd., Conze, ob. cit., p. 206.
[30] Ibíd., Conze, ob. cit., p. 209

único Nirvâna, y este vehículo, el único vehículo, "no urge a nadie a ganar el Nirvâna particular sólo para sí mismo; al contrario, él conduce a todos los seres al Nirvâna final, que lo abarca todo, que es el Nirvâna propio del Tathâgata"[31].

La teoría desarrollada en este sûtra de que las enseñanzas primeras de *Buda* eran provisionales y el Nirvâna entonces predicado y prometido no era el Nirvâna final, era un principio peligroso, pues, llevado hasta sus últimas consecuencias, podía poner en peligro toda la enseñanza budista. Sin embargo, la escuela Mahâyâna llevó hasta sus últimas consecuencias este principio, llegando a afirmar que la última verdad, la última realidad, en la que consiste el Nirvâna final, en la que consiste la suprema sabiduría, era el Vacío total y la Nada. Esto venía en cierta manera a borrar todo tipo de enseñanza y de afirmación precisa del budismo.

3. El Vacío del individuo y de sus elementos, de la doctrina y del Nirvâna mismo.

El primer lugar, no sólo negó que el sujeto o el individuo tenga una realidad permanente, afirmando que es un simple vacío y una pura designación verbal, sino también los cinco skandhas y todos los componentes del hombre y de la conciencia individual los redujo a nada y vacío. El santo que merecía el Nirvâna llegaba en la muerte a la realización definitiva de este vacío y nada total. "Existen cinco skandhas y ellos son considerados por su naturaleza vacíos (fenoménicos). Oh Sâriputra, dijo él, la forma es aquí vacío y el vacío es en verdad la forma". Y lo que decimos de los skandhas y de la forma, debemos aplicarlo a todo el proceso del conocimiento. Todo es Vacío: "Lo mismo se aplica a la percepción, al nombre, a la concepción, al conocimiento".

El Nirvâna, pues, será la realización de que todo es vacío: en las cosas y en el conocimiento; es decir, que las

[31] Ibíd., Conze, ob. cit., p. 210. Se enseña aquí un verdadero "Nirvâna universal". Kern traduce "But he does not teach a particular Nirvâna for each being; he causes all beings to reach complete Nirvâna by means of the complete Nirvâna of the Tathâgata" (p. 81).

cosas no son cosas y el conocimiento no es conocimiento. "Por lo tanto, oh Sâriputra, en este vacío no hay percepción, no hay forma, no hay nombre, no hay conceptos, no hay conocimiento".

Pero si no hay conocimiento, y no hay sabiduría, tampoco hay Nirvâna. Y de esta manera, por una tremenda paradoja, se llega a afirmar que el Nirvâna es el no-Nirvâna. El Gran Nirvâna es el comprender que todas las enseñanzas de *Buda* y todos los principios de *Buda* alcanzan su culminación cuando se comprende que ninguna cosa es en realidad, que todo se sumerge en una absoluta e indiferenciada nada y vacío. La afirmación de la doctrina misma de *Buda* y del Nirvâna es ya un error que nos mantiene en la ilusión y en el samsâra. Porque, en realidad de verdad, sólo se llega al Nirvâna total cuando se comprende que no hay ni conocimiento, ni doctrina, ni el principio de impermanencia, ni el principio de la destrucción de la impermanencia y de la muerte, de que no hay dolor, ni origen del dolor, ni superación del dolor, y que la noble senda de los ocho preceptos que conduce a la liberación del dolor es también una simple ilusión. No hay iluminación y no hay alcanzar el Nirvâna, de acuerdo con la última sabiduría budista. Porque todo es, antes y después del Nirvâna, igualmente indiferenciado, nada y vacío: no hay conocimiento, no hay ignorancia, no hay destrucción del conocimiento ni destrucción de la ignorancia, etc., hasta que nosotros llegamos a conocer que "no hay impermanencia y muerte, ni destrucción de la impermanencia y de la muerte; no hay las cuatro verdades, es decir, que no hay dolor, ni origen del dolor, ni superación del dolor, ni senda para ello. No hay conocimiento, ni alcanzar (el Nirvâna)"[32].

4. No han existido los seres, ni existe el Nirvâna.

Si el Nirvâna final es este vacío absoluto y los seres son, asimismo, vacíos, se sigue todavía más: que los seres

[32] Prajñâ-pâra-mitâ, S. B. E., XLIX, 2, p. 147.

simplemente no han sido y que el Nirvâna no ha sido tampoco alcanzado por ningún ser. La doctrina de que *Buda* quiere liberar a todos los seres es una doctrina, por tanto, sin sentido. Y el Nirvâna, de esta manera entendido, es también un Nirvâna sin sentido. Hablar del Ser, hablar de la liberación, y hablar del Nirvâna es, en esta forma, una ilusión y un error. Las últimas consecuencias de este principio han sido repetidamente formuladas en el más atrevido de los sûtras del grupo de los *Prajñâpâramitâs*, el *Vajracchedikâ*. El término significa "cuchillo de diamante", y conviene perfectamente a su contenido, porque nihiliza absolutamente el ser de todas las cosas y el sentido de todos los conceptos, de la doctrina del Nirvâna y de *Buda*. Pero ésta sería justamente la suprema enseñanza budista, el más puro budismo.

Veamos cómo nos dice explícitamente que no hay ser ni hay salvación de los seres, ni hay doctrina, ni hay predicación hecha por *Buda*: "Qué piensas tú, oh Subhuti, piensa el Tathâgata de esta manera: «¿Los seres han sido liberados por mí?». Tú no debes pensar de esta manera, oh Subhuti. Y ¿por qué? Porque no hay ningún ser, oh Subhuti, que haya sido liberado por el Tathâgata. Y, si hay algún ser, oh Subhuti, que haya sido liberado por el Tathâgata, entonces el Tathâgata creería en un sí, en un ser, creería en un ser viviente, creería en una persona; y lo que se llama creer en un sí, oh Subhuti, esto ha sido predicado como no creer, por el Tathâgata, y esto es sabido por los niños y aún por los ignorantes; y aquellos que han sido designados como niños, y como personas ignorantes, oh Subhuti, han sido designados como no persona por el Tathâgata, y, por lo tanto, ellos han sido llamados niños y personas ignorantes"[33].

En una palabra, toda la teoría de la salvación de *Buda* es una simple-designación verbal, porque no hay ni seres, ni salvación, ni teoría, ni Nirvâna. Recojamos todavía otro texto explícito de este "nihilismo del Nirvâna": "El Señor dijo: Aquí, oh Subhuti, alguno de los que se han instalado en el vehículo de un Bodhisattva podría pensar de esta ma-

[33] *Vajracchedikâ*, XXV. S. B. E., XLIX, 2, p. 140.

nera: «Todos los seres que están en el universo de los seres bajo el término 'ser'. . . y cualquier forma de ser que pueda concebirse, todos ellos yo debo conducirlos al Nirvâna, a aquel reino del Nirvâna que no deja nada detrás de sí». Y, sin embargo, aunque de este modo han sido llevados innumerables seres al Nirvâna, de hecho ningún ser ha sido llevado al Nirvâna. Y ¿por qué? Si en un Bodhisattva tuviese lugar la noción de «ser», él no podría ser un «Ser Iluminado». Y ¿por qué? No puede ser un «ser iluminado» aquel en el cual la noción de sí o de ser todavía tiene lugar, o la noción de alma o de persona"[34].

5. No hay doctrina de Buda, ni hay Buda.

Tampoco existe ninguna doctrina de la Iluminación o del Nirvâna predicada por *Buda*: "El Señor preguntó: «Qué es lo qué tú piensas, oh Subhuti, ¿hay alguna ley (*dharma*), que el Tathâgata haya conocido plenamente como la Iluminación (Nirvâna), superior, recta y perfecta, o hay alguna ley que el Tathâgata haya demostrado?». Subhuti contestó: «No, no en cuanto yo he comprendido lo que el Señor ha dicho. Y ¿por qué? Este Dharma que el Tathâgata ha conocido plenamente y ha demostrado, no puede ser comprendido, no puede hablarse acerca de él, él no es ni dharma ni no dharma»". Y confirmando más que *Buda* no ha predicado ni demostrado ninguna ley, enseña claramente: "El Señor dijo: Cualquiera que dijere que «el Tathâgata ha demostrado la ley» él hablaría falsamente, él me interpretaría mal, pretendiendo lo que no existe. Y ¿por qué? Se habla de la «demostración de la ley», oh Subhuti, pero en realidad no hay ninguna ley, que pueda ser entendida como demostración del dharma"[35]. "Porque en realidad no hay percepción de nada: no hay percepción del sí, ni percepción del ser ni percepción del alma o de la persona. Ni hay percepción

[34] Ibid., XI Ver traducción de E. Conze, ob. cit., ps. 164-165
[35] Ibíd., Conze, ob. cit., ps. 166-167.

de la ley ni de la no-ley (*no-dharma*). Ni la percepción, ni la no-percepción tienen lugar en él (Bodhisattva)"[36].

He aquí el estado ideal de Nirvâna definitivo, al que se llegaría después de la muerte, cuando en esta vida se ha realizado plenamente esta verdad, y, por ella, se ha liberado uno de todas las ataduras del deseo y de la creencia en la realidad del alma, del sí, de la conciencia, del pensamiento y de cualquier verdad o afirmación determinada, incluso de la llamada doctrina de *Buda*.

6. No hay samsâra, no hay Nirvâna.

Una vez llegados a esta cumbre de la indeterminación total, se comprende que no hay en el fondo diferencia alguna entre el estado de samsâra y el estado del Nirvâna. La suprema liberación consiste en liberarse, aún de la idea del Nirvâna mismo. Esta suprema sabiduría ha sido expresada por los poetas, con un relieve místico que merece consignemos aquí:

"Como es el Nirvâna, así es el samsâra.
No pienses que hay distinción alguna.
Éste no posee una determinada naturaleza,
porque yo lo conozco, como totalmente puro.
No estés sentado en casa, no vayas al bosque,
sino reconoce a la mente donde quieras que tú estás.
Cuando uno habita en completa y perfecta iluminación,
¿dónde está el samsâra y dónde el Nirvâna?
....
Los dos árboles nacen de una misma semilla,
y, por esta razón, no hay más que un solo fruto.
Aquel que piensa en ellos como indistintos,
es liberado del Nirvâna y del samsâra.
Aquel que alcanza el Vacío
y descuida la Compasión,
no alcanza el estado supremo.

[36] Ibíd., Conze, ob. cit., p. 168.

Pero aquel que practica solamente la Compasión
no gana la liberación de las ataduras de la existencia.
Pero, aquel que es firme en la práctica de ambos,
no permanece ni en el samsâra ni en el Nirvâna"[37].

7. Retorno a la nada del ser y del pensamiento.

Zimmer ha resumido con todo rigor esta interpretación paradójica del Nirvâna, como el estado de retorno a la Nada absoluta del ser y del pensamiento. Es cierto que el budismo se ha presentado como un conjunto de doctrinas y de prácticas, es decir, un "vehículo" que lleva al Nirvâna. Es cierto que, a su vez, el Nirvâna se pone a los hombres como la liberación del dolor y como la felicidad absoluta y definitiva. Aquel conjunto de verdades y de normas es llamado, particularmente por el budismo Mahâyâna, como un "vehículo" que lleva al hombre desde "esta orilla", es decir, el mundo de la ignorancia y de la impermanencia, hasta "la otra orilla", es decir, el estado de Iluminación, donde se ve ya libre el hombre de la corriente cambiante del samsâra. Pero, en realidad, todas estas enseñanzas, del vehículo, es decir, del barco, de la corriente y de las dos orillas, no son más que un método pedagógico de guiar al hombre hacia la última sabiduría y verdad. En realidad de verdad no existe ni una orilla ni otra, ni la corriente de las existencias, ni el barco de la doctrina y de la ley de *Buda*. *Buda* habría sabido perfectamente todo ello, pero lo habría utilizado solamente como un artificio pedagógico para despertar en los hombres el conocimiento de esta verdad suprema del vacío y del no-ser absoluto de todo[38]. No hay diferencia entre el samsâra y el Nirvâna, entre esta orilla y la otra, ni entre la corriente y la no-corriente, ni existe el barco de la ley y de los preceptos. El creer en ello lleva a una dualidad de la mente que impide alcanzar la sabiduría suprema de la realidad absoluta indi-

[37] Saraka, *Dohakosha* (Tesoro de cantos), vv 70-112. Conze, ob. cit., ps 179-180.

[38] Enseñanza explícita del *Saddharma Pundarîka*, caps. II y III

ferenciada y vacía, y por eso impide lograr el "Nirvâna final". "Puede haber «otra orilla» solamente para la gente que todavía está en las esferas de la percepción dualista; para aquellos que están de este lado de la corriente o que están todavía dentro del barco y dirigiéndose a la «otra orilla»; para aquellos que todavía no han desembarcado y abandonado el barco. Iluminación significa que la distinción ilusoria entre las dos orillas de la existencia mundanal y trascendental ya no se mantiene. No hay corriente de renacimientos flotando entre las dos orillas separadas entre sí: no hay samsâra, no hay Nirvâna"[39].

8. ¿Fenomenismo o Nihilismo Absoluto?

Todo el inmenso esfuerzo del budista por alcanzar el Nirvâna, por dominarse a sí mismo y realizar los mayores sacrificios, "desaparece como un panorama de sueños cuando uno despierta". El ideal heroico del budista, "llegar a ser un Salvador, Iluminado e Iluminador, se desvanece como un arco iris. El secreto significado de la Iluminación [Nirvâna] consiste en que este esfuerzo titánico de pura fuerza del alma, este ardiente batallar para alcanzar el ideal, por actos siempre renovados de maravilloso autosacrificio, esta suprema y larga lucha a través de edades de encarnaciones para alcanzar la liberación de la ley universal de la causación moral (*karma*), carece de realidad"[40].

Es, por tanto, una ignorancia de los budistas imperfectos, creer y confiar de verdad en el Nirvâna. Éste no es sino pura ilusión: "Hablar seriamente, en consecuencia, del Nirvâna, como un objetivo que debe ser alcanzado, es, simplemente, adoptar la actitud de uno que todavía está recordando y está experimentando el proceso como el arder del fuego. *Buda* mismo adopta esta actitud sólo para enseñar a aquellos que todavía sufren, que sienten que ellos querrían extinguir las llamas. Su famoso «Sermón del Fuego» es solamente

[39] Zimmer, H., *Philosophies of India*, p. 479
[40] Ibíd., ibíd.

una acomodación, y de ninguna manera es la palabra definitiva del sabio cuya palabra final es el silencio. Desde la perspectiva del Despierto, del Iluminado, verbalizaciones opuestas tales como Nirvâna y samsâra, iluminación e ignorancia, libertad y atadura, no tienen ninguna significación, están vacías de contenido. Por eso *Buda* rehusó discutir el Nirvâna"[41]. Más aún, no hay Budismo, ni hay Barco, puesto que no hay orillas, ni agua entre ellas. No hay barco, no hay piloto, no existe *Buda* [. . .]. Cualquier monje que no alcanza a verse libre de tales ideas cae (al caer en ellas), en la ilusión general mundana, que él mismo se imagina que está abandonando detrás de sí. Porque, para decirlo brevemente, mientras el Nirvâna es mirado como algo diferente del samsâra, el error más elemental sobre la existencia no se ha superado todavía"[42].

Y para que la paradoja sea completa y el vacío y la nada absolutos, ni siquiera puede pensarse en el vacío y en la nada misma, porque ello impediría llegar a la Iluminación absoluta, al Nirvâna Final. Pensar y hablar del vacío y de la nada es ya una cierta determinación del entendimiento que debe ser evitada. "Tal concepción como la del Vacío (*shûnyatâ*) puede tener sentido solamente para el yo inmerso (*clinging*) en la realidad de las cosas; uno que ha perdido ya el sentido de que las cosas son reales, no puede tampoco encontrar significado alguno a esa palabra"[43].

La doctrina sistematizada del Vacío y de la Nada ha sido desarrollada en su forma clásica más representativa por Nâgârjuna. Sobre ella volveremos cuando hablemos del Absoluto en sí mismo. Escuchemos por ahora su palabra nihilizante del Nirvâna mismo:

"Desde el punto de vista del Absoluto, no hay nacimiento, y no hay tampoco aniquilación; *Buda* es como el espacio, así son los seres; ellos son de una sola naturaleza".

[41] Ibíd., p. 480.
[42] Ibíd., p. 481.
[43] Ibíd., p. 482

"No hay nacimiento en la otra orilla, ni en esta orilla; asimismo, el Nirvâna, en su propia naturaleza, no existe"[44].

9. El Nirvâna no es nihilismo.

Es difícil hallar una doctrina que suene a un nihilismo más absoluto que el que las fórmulas antes reproducidas significan. Sin embargo, Nâgârjuna, para sí y para su escuela de los Mâdhyamikas, rechaza en absoluto el apelativo y la acusación de "nihilistas"[45].

A pesar de estas fórmulas nihilistas y de su contradicción literal, la doctrina del Vacío y de la Nada ha sido interpretada frecuentemente por los orientalistas no como un simple nihilismo, sino dándole un sentido positivo. Zimmer aproxima su interpretación del Mahâyâna al monismo Vedânta, que no tiene sentido nihilista[46]. A su vez, Radakrishnan precisa todavía con mayor claridad: "Existe una realidad fundamental, sin la cual las cosas no pueden ser lo que son. *Shûnyatâ* es un principio positivo. Kumarajiva, comentando a Nâgârjuna, observa: «En razón del *Shûnyatâ* (el Vacío) cada cosa es posible, sin él ninguna cosa en el mundo es posible, él es la base de todo»"[47]. Suzuki compara o identifica el Vacío con la energía superpersonal, "por medio de la cual se realiza todo en el arte y en la cual está nuestro ser firmemente enraizado. El Nirvâna, como realización del Vacío definitivo después de la muerte, sería, pues, un estado «superpersonal», la reintegración en el principio cósmico último del universo llamado «Nada» o «Vacío»"[48].

Pero la respuesta final, en cuanto sea posible hallar alguna, al dilema del nihilismo o no nihilismo del Nirvâna, se halla condicionada a la interpretación de la doctrina budista sobre el Absoluto.

[44] *Nâgârjuna's Mahâyâna-Visinaka*, nn. 2 3 En "The Eastern Buddhist", IV, 2 (1927), ps. 169-176.

[45] Nâgârjuna, *Prasannapadâ*. *Cinc chapitres*, por J. W. de Jong, p. 25

[46] Ob. cit., p. 517

[47] Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, London, 1923, vol. I, p. 663, citado por Zimmer, ob. cit., p. 521

[48] Suzuki, D. T., *Zen and Japanese Buddhism*, p. 53.

IV. EL ABSOLUTO: ASPECTOS GENERALES

Introducción: El problema último del budismo

La idea del Absoluto es la clave de bóveda de toda concepción de la vida, de toda filosofía y de toda religión.

Ella inspira la solución a todos los problemas últimos acerca del hombre y acerca del universo. Y por eso, finalmente, toda filosofía y toda religión se caracterizan y se distinguen por la concepción del Absoluto en la cual se han inspirado o a la cual arriban. Por lo mismo, si queremos comprender el budismo, debemos tratar de entender su idea del Absoluto; en ella encuentran su propio sentido los dogmas y la vida budista: las doctrinas de la impermanencia, del no-yo, del karma y del samsâra, y del mismo Nirvâna.

Pero, ante todo, aclaremos el término. Por Absoluto, se entiende el principio último de todos los seres y particularmente del hombre. Es decir, aquello que nos da la explicación última, el fundamento último de la vida humana y de la realidad del universo. Por ser "lo último" y "explicar todo lo demás", no debe ser explicado "por otro" y, por lo mismo, es independiente, no es condicionado por otro, no ligado o atado a otro en su realidad, es decir, "ab-soluto". En la cadena de explicaciones de las cosas y de los hechos, es necesario llegar hasta el último eslabón, del cual dependen todos los demás. Sin esta última conexión, queda sin respuesta el proceso de la vida humana y la realidad de los seres. El budismo no podía menos de buscar esta "última explicación", y por tanto, de preguntarse por el Absoluto y dar, a su modo, una respuesta[1].

[1] "Oh monjes, hay un no-nacido, un no-producido, un no-hecho, un no-condicionado: si no hubiese un no-nacido, no habría solución para lo que es nacido; pero como hay un no-nacido, hay solución para lo que es nacido, producido, hecho, condicionado". *Udâna*, VIII, 3; *Itivuttaka*, 43

El problema que *Buda* se propuso, en fin de cuentas, no era otro que el de la existencia humana. ¿Qué sentido tiene el hombre y su vida? Todo ello lo obligaba a preguntarse por sus raíces, su esencia y su destino. La existencia es dolor, afirmaba *Buda*. Pero se preguntaba también: ¿por qué es dolor y de dónde le viene al hombre esta existencia dolorosa? ¿Cuál es el destino último de esta existencia? Y todo ello le llevaba a preguntarse por la esencia del hombre, por el yo ilusorio y el yo real, por el yo individual y el yo universal, y por el destino último del hombre.

Toda la idea del budismo, heredada del hinduísmo, se basa en la profunda convicción de la transitoriedad, insuficiencia, dolor, insatisfacción, etc., de la existencia presente. De ahí la necesidad de buscar una salvación, una "liberación" de este estado, de esta existencia insuficiente, dolorosa, que nos deja insatisfechos, radicalmente insatisfechos. Pero, ¿en qué consiste la liberación? Ésta no es sino la superación del estado de existencia transitoria, temporal, limitada, condicionada, hacia un estado permanente, inmutable, eterno e incondicionado. He aquí la meta ideal, el objetivo de la vida y de la predicación de *Buda*. Toda ella gira en torno de los dos polos: estado de impermanencia (dolor, ignorancia, cansancio. . .), y liberación de la impermanencia (felicidad, refrigerio, reposo eterno. . .). Pero, ¿en qué consiste esta meta? *Buda* buscaba evidentemente el refugio del hombre en la fuente de la impermanencia. Suponía que el hombre había salido de un principio puro y absoluto y que se hallaba en un estado de degradación; por ello, buscaba el retorno, la conexión, en alguna forma, con aquel principio. Pero, ¿cuál es el principio absoluto? ¿Es una simple quimera? ¿Es un Dios personal? ¿Es una Ley anónima del Universo? ¿Es un principio divino indiferenciado que constituye y anima a todos los seres? La idea de este principio absoluto dentro del budismo es esencial para conocer sus últimas respuestas al problema de la existencia humana. No es, pues, extraño que la pregunta por el Absoluto, por la Última Realidad de que dependen todas las realidades contingentes, haya sido planteada desde sus princi-

pios y haya despertado, en el correr de los siglos, profundas investigaciones metafísicas de parte de los más ilustres pensadores budistas.

Pero, si los problemas de la esencia del hombre y del Nirvâna son complejos y resulta peligroso dar una respuesta definida acerca de la doctrina budista sobre los mismos, cuando nos acercamos a este abismo misterioso del Absoluto, las perplejidades son todavía mayores. No esperemos, por tanto, una respuesta demasiado categórica y clara. Para proceder con algún orden trataremos primero de vislumbrar cuál sería la doctrina personal de *Buda* acerca del Absoluto. Estudiaremos luego el Absoluto como Nirvâna, en cuanto éste es considerado una realidad en sí. En tercer lugar, recogeremos la doctrina y las disquisiciones metafísicas budistas sobre el Absoluto como "Última Realidad" de las cosas. Y, finalmente, apuntaremos las tendencias budistas que enseñan o parecen suponer un Absoluto Personal.

A) DOCTRINA PERSONAL DE BUDA SOBRE EL ABSOLUTO

Por supuesto, sólo podemos aspirar a hipótesis verosímiles sobre lo que *Buda* personalmente pensaba sobre el Absoluto: ¿Lo consideraba como una realidad trascendente impersonal? ¿O como un Dios? ¿O negaba toda realidad trascendente? No tenemos elementos de juicio para conocer con certeza la actitud "personal" de *Buda* sobre este punto esencial. Y eso, no sólo porque no conocemos sus palabras exactamente, sino porque tampoco es posible encontrar una tradición uniforme y precisa acerca de la doctrina personal de *Buda* sobre la realidad última. Debemos, por tanto, limitarnos a conjeturas.

1. La hipótesis más natural.

Lo más verosímil, como hemos repetido varias veces, es que trabajara sobre los supuestos hindúes metafísicos de

su tiempo: la creencia en una realidad trascendente, de la cual dependía toda la multiplicidad transitoria de este mundo sensible, era el supuesto y aún la confesión de toda la tradición hindú. Los Vedas se fundan siempre en esta creencia y, ante la imposibilidad de definir ese principio absoluto, lo llaman preferentemente el Uno, el Único (*Tad Ekam*).

El brahmanismo del tiempo de *Buda* oscilaba entre una creencia en el Absoluto como principio impersonal del universo designado como Brahman o Âtman, y un principio más personal, al cual se atribuiría la acción creadora del cosmos. *Buda* tenía también la posibilidad de la negación de todo principio trascendente y la profesión de un ateísmo explícito. No era extraño ello en su tiempo; estaba presente el ejemplo del fundador del Jainismo, cuyo sistema y cuya religión son considerados ateos[2].

Sin embargo, el budismo, aunque clasificado heterodoxo, por no fundarse inmediatamente en la autoridad de los Vedas, no fue tradicionalmente inserto en la línea atea y materialista atribuída claramente a otros sistemas. Todo ello deja cierta probabilidad a la hipótesis de que *Buda*, personalmente, aceptase el horizonte religioso dominante entre los brahmanes de su tiempo. Además, las innovaciones típicas del budismo no exigían un cambio radical en ese horizonte metafísico.

2. La novedad de la enseñanza de Buda.

El cambio de rumbo, que sin duda imprimió *Buda* en la actitud religiosa del hinduísmo, fue una doctrina más religioso-racional que religioso-ritual. Él admitió, por un lado, los dogmas clásicos del brahmanismo de su tiempo, el karma, la trasmigración y la liberación (*moksha*), los cuales en sentido obvio, suponen una realidad trascendente respecto

[2] Mahâvîra, el último de la serie fabulosa de los 24 Fundadores del Jainismo, fue indudablemente un personaje histórico y contemporáneo de *Buda*. Su predecesor, Pârshvanâtha, también entra dentro de la historia, vivió en el siglo IX u VIII a. C. (Ch. Sharma, *Indian Philosophy*, p. 36).

de este mundo del samsâra. Prescindió, al parecer, en sus enseñanzas de los medios de salvación ritualistas y acentuó el aspecto ético, las cuatro verdades y la óctuple senda, que imponen una ascética intermedia o moderada entre el rigorismo y el laxismo mundanal. Pero toda esta doctrina, junto con la específica liberación que *Buda* enseñaba, el Nirvâna, podrían ser entendidos por *Buda*, y, sin duda, fueron entendidos por la mayoría de sus discípulos, dentro de las creencias religiosas comunes en el hinduísmo.

3. ¿Fue Buda ateo?

A esta pregunta se responde generalmente "sí y no". Se supone que *Buda* fue ateo en el sentido de no admitir la creencia en un Dios personal, creador y remunerador. En cambio, se suele decir que *Buda* creía en Dios en cuanto principio cósmico universal, origen y esencia última de todas las cosas. Pero, en realidad, no tenemos con certeza dato alguno para opinar acerca de las creencias personales de *Buda*. Lo más probable es que se fundase en la idea religiosa más extendida en su ambiente. Ésta no distinguía con claridad si el último principio trascendente era un Dios personal o un Dios inmanente, un Brahma creador o un Brahman que se multiplica y aparece en infinidad de manifestaciones temporales, dando así lugar a este mundo de la sucesión y del tiempo[3].

La tradición dominante en el budismo tiende a admitir un principio trascendente, sobrepasando el puro materialismo, y por ello es muy probable que *Buda* personalmente haya sido la causa de esta tradición. Pero, en todo caso, el

[3] D T Suzuki ha precisado más de una vez esta idea a propósito del budismo y de su fundador. "Buddhism is considered by some to be a religion without God and without soul. The statement is true and untrue, according to what meaning we give to those terms". Suzuki excluye el Dios personal creador y el alma individual sustancial, pero no un supremo principio (highest principle), el cual no sólo da significado último (ultimate significance) a lo transitorio, sino que es como el *Paramâtman* vedânta, esto es, una como alma universal (universal soul) de la cual emana este mundo fenoménico. *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, Chicago, 1908, ps. 31, 32, 35, 143, 145

historiador no tiene vestigios suficientes para trabajar con certeza sobre el pensamiento personal de *Buda* acerca del Absoluto.

4. El ateísmo en el budismo.

En consecuencia, las doctrinas precisas budistas sobre el Absoluto sólo pueden atribuírse al Canon y a las escuelas. Tal vez más que en ningún otro punto, cuando se habla del Absoluto es imposible referirse a la doctrina personal de *Buda*. Los diversos matices que la creencia en el Absoluto ha ido revistiendo dentro del budismo, son, pues, exclusivos de la elaboración hecha por el budismo tradicional, el cual ha cristalizado en los libros canónicos, y en las especulaciones metafísicas de la escolástica budista.

B) EL ABSOLUTO COMO NIRVÂNA

Tal vez la más antigua idea del budismo sobre el Absoluto coincide con la misma idea del Nirvâna. Nirvâna venía a ser la realidad última e ideal que se alcanzaba por la liberación del karma y del samsâra. Se la consideraba como una especie de realidad, en sí, como un lugar, como un modo de ser, como una posesión igual, común y la misma para todos los que llegaban al Nirvâna, al cual atribuyen los epítetos divinos. Es como el ideal del ser en sí mismo, hipostasiado.

1. Las antiguas sectas hînayânas.

Ya hemos visto anteriormente que para los Sarvâstivâdines el Nirvâna era una "realidad en sí", la última y suprema[4]. En el Primer Sermón, el Nirvâna es ya llamado "el

[4] En el capítulo anterior.

Inmortal", lo que parece designar una realidad determinada[5]. Con no menor frecuencia es denominado "Incondicionado", y superior a todo otro incondicionado[6]. El *Samyutta-Nikâya* dedica un capítulo al Incondicionado (*asamkhata vagga*), donde acumula los sinónimos del Incondicionado, que se refieren a una realidad en sí y, a veces, con sentido personal como el Sin-vicios, el que No-envejece, el Tranquilo, el Perfecto, el Bueno, etc., y uno de estos sinónimos es el "Nirvâna" [7]. También el *Dhammapâda* recoge los abundantes epítetos que presentan al Nirvâna como una realidad en sí y Absoluta[8].

De hecho aunque a veces se distinguen varios "Incondicionados", todos en último término se reducen al Nirvâna. Así los Sthaviras y Sarvâstivâdines hablan de dos Incondicionados (*asamskritas*), "destrucción del deseo" y "destrucción de la existencia", pero con ellos se designa el mismo Nirvâna en dos aspectos[9]. Por eso sus características son positivas: eternidad, realidad, bien supremo.

"La verdadera característica del Pratisamkhyânirodha es la liberación (Nirvâna). Su esencial característica es la eternidad. Su descripción está más allá del poder de la lengua humana. Sólo puede ser realizada por la propia experiencia de un hombre perfecto. Hablando en general, puede ser designada, en la práctica, como el bien supremo, que existe eternamente, que debe ser llamado también *Visamyoga* o liberación. Esto es lo mismo que el Nirvâna. Pero lo que aquí debemos notar como punto importante para nues-

[5] MN, I, 172. Ver también I, 135 y 300; SN, III, 66 y IV, 34

[6] Los antiguos budistas admitían varias realidades o elementos (dhâtu) "incondicionados", como el espacio, el recogimiento de la cesación, la ley del origen dependiente. El número de "incondicionados" era diverso según las escuelas. El supremo fue siempre el Nirvâna. AN, II, 34 y III, 35. Ver La Vallée-Poussin, *Nirvâna*, ps. 152-153, 182-185

[7] SN, IV, 357.

[8] D, 184, 218, 383, 411.

[9] AK, II, p. 279 Según los Sthaviras. La "destrucción del deseo" se llamaba *pratisâmkhyânirodha*, porque tal destrucción (*nirodha*) se obtiene por un "conocimiento discriminativo" (*pratisâmkhya*). La "destrucción de la existencia" se designaba como *apratisâmkhyânirodha*, es decir, cesación de las causas de la existencia. De la Vallée-Poussin, *Nirvâna*, p. 181.

tro propósito es que, aun cuando la idea parece ser negativa, puesto que consiste en la resolución del compuesto en sus partes constitutivas, se dice de él que existe y es eterno. Es como la existencia del *abhava* o negación. Aunque la idea de la cesación es en sí misma negativa, los Vaibhasikas lo entienden como una entidad y como positiva. El comentario sobre el *Abhidharmakosha* dice que *Moksha* o liberación es Nirvâna; y que éste es eterno, es felicidad, y que por lo tanto es lo supremo"[10].

En esto se diferencian los Sarvâstivâdines, llamados también los Vaibhasikas de la otra gran escuela del Hînayâna, los Sautrantikas, respecto del Nirvâna.

"Se sabe ya desde hace tiempo que los Vaibhasikas y los Sautrantikas estuvieron empeñados en una disputa acerca de la naturaleza del Nirvâna. Los primeros sostenían que el Nirvâna era algo real (*vastu*), al paso que los segundos objetaban que él no era nada real en sí, sino una simple cesación de toda la vida personal"[11].

2. El Nirvâna como Última Realidad de los seres.

Sin embargo, a pesar de la oposición existente entre los Vaibhasikas y los Sautrantikas se nota una concordancia de fondo acerca del Nirvâna y de su naturaleza como último principio de todas las cosas. Así los Vaibhasikas sostienen que la última realidad de las cosas es el no-yo, al cual llaman también el Vacío (*Shûnya*). El Vacío, según los Sarvâstivâdines, vendría a ser entonces una realidad positiva y no una simple negación, ya que para ellos la cesación no es una simple negación, sino una realidad positiva. Con ello están ya dentro de la teoría del Mahâyâna sobre el Vacío, como realidad última de las cosas. Por su parte, los Sautrantikas tienden, a pesar de su afirmación nihilista del Nirvâna, a aceptar la realidad del mismo como constitutivo último

[10] Raju, P. T., *Idealistic Thought in India*. Allen and Unwin, London, 1953, p. 210

[11] Ibíd., p. 224.

de las cosas. Para ellos el mundo, con sus manifestaciones fenoménicas, constituye el cuerpo cósmico de *Buda*, es decir, sostienen la doctrina del Dharmakâya. Según esta concepción, todos los fenómenos constituyen en el fondo una única realidad del cuerpo cósmico de *Buda*; éste sería la Realidad Última y Verdadera, y todo lo demás, incluyendo los fenómenos, sería una simple ilusión. El Nirvâna consistiría entonces en la realización de dicho cuerpo cósmico.

Pero de esta manera, tanto los Vaibhasikas como los Sautrantikas están casi en el umbral de la escuela Mahâyâna, la cual con sus teorías de la Budidad y del Vacío, ha elaborado una doctrina más precisa y más metafísica sobre el Absoluto. Sin duda que ya en la clásica tradición therâvâda los términos "Verdad Última", "Realidad Última", "Nirvâna" e "Incondicionado" (Absoluto) eran sinónimos [12].

Pero ¿cuál es la realidad del Absoluto en sí mismo? La especulación y la vida budista no podían evitar este interrogante, que fue recogido principalmente por el Mahâyâna. Esta doctrina del Absoluto es la que nos da la última visión budista de la realidad y la que más nos importa estudiar. Ya se nos ha presentado indirectamente cuando hemos estudiado el Nirvâna después de la muerte como paraíso, como aniquilamiento y como supraconsciencia. Pero ahora debemos, aún repitiendo algunos conceptos y textos, fijar expresamente nuestra atención en el Absoluto en sí mismo.

[12] Tradición que está todavía viva. Así, por ejemplo, W. Rahula, usa como equivalentes "Vérité Ultime", "Réalité Ultime" y "Nirvâna". *L'enseignement du Bouddha*, Seuil, Paris, 1961, ps. 98-99 y *passim*.

V. EL ABSOLUTO COMO REALIDAD ÚLTIMA (IMPERSONAL)

Introducción: la problemática mahâyâna sobre Buda y la Realidad Última

Puede decirse que el tema dominante de la escuela Mahâyana ha sido la búsqueda de la "Realidad Última" de las cosas, del hombre y del mundo. No estaba, sin embargo, esta investigación ausente del Hînayâna; pero en éste la preocupación se dirigía principalmente a la aplicación de los principios de la doctrina budista a la vida, dentro del esquema doctrinal, sin atender a sus últimas consecuencias metafísicas, y en el marco de la concepción del hombre dada por la doctrina de la impermanencia, del no-yo, del dolor, de los ocho nobles preceptos y del Nirvâna.

Puede, en verdad, decirse que no existe en el Mahâyana ningún tema que no haya sido ya apuntado en el Hînayâna[1]. Aquél ha prolongado simplemente la especulación metafísica sobre la base de los temas de éste. Así, por ejemplo, el segundo afirmaba que la impermanencia es la esencia y la ley fundamental de todas las cosas compuestas; por eso todas deben desaparecer: en verdad, la individualidad no es nada real, sino una ilusión resultante de la composición misma que nos hace caer en la ignorancia. El Mahâyâna no sólo afirma la impermanencia de las cosas compuestas en cuanto tales, y, por tanto, la "ilusión", cuando las consideramos reales; también los componentes mismos de las cosas, es decir, los *skandhas* o elementos últimos constitutivos, son irreales. La esencia de los *skandhas* será también, por tanto, la impermanencia, y atribuír a ellos realidad es una ilusión. Lo mismo se diga de la doctrina del no-yo: no sólo el lla-

[1] W Rahula "quiere encontrar en las fuentes pâlis todas las doctrinas del "Gran Vehículo" P Demiéville en el "Préface" a la obra de Rahula, antes citada *L'enseignement du Bouddha.*

mado yo individual es una ilusión, sino también los mismos *skandhas* carecen de una realidad y, en consecuencia, no son más que un fenómeno ilusorio.

Puede decirse que el Mahâyâna se ha planteado con toda crudeza el problema de la "Última Realidad" de las cosas y del universo, es decir, del verdadero y último Absoluto o Incondicionado. Por lo mismo, los mahâyânistas dicen haber alcanzado la "última sabiduría", la "sabiduría perfecta" y absoluta, que sobrepasa la "vieja sabiduría" de la antigua escuela; ésta sólo superficialmente habría llegado a conocer la doctrina del maestro[2]. La escuela Mahâyâna ha creado una verdadera metafísica-mística en torno de esta Última Realidad. El aspecto místico tiene principalmente sus raíces en la conexión esencial reconocida entre la Última Realidad de las cosas y la realidad misma de *Buda*. Éste no es más que la representación encarnada de la esencia del Absoluto, también designado, en abstracto, como la Budidad, la cual, a su vez, viene a ser la última realidad de todas las cosas. Llegar a descubrir ésta, a realizarla desnudándose de todas las envolturas fenoménicas, es el ideal del budista, es la realización de la Budidad, es el Nirvâna. Esta conexión entre la esencia de la Última Realidad de las cosas y la esencia de *Buda* se prestaba de una manera particular para el acento místico de la doctrina. La Budidad, en cuanto es la esencia última de todas las cosas, ha sido llamada también la Talidad (Tathâtâ). La doctrina del Tathâta es de esta manera central para el budismo y constituye ella la expresión de la Realidad Última de las cosas en cuanto tal, de la verdadera "talidad" de los seres en cuanto tales.

Pero ¿cómo se ha expresado más en concreto la Talidad, la esencia absoluta de las cosas? ¿Cuál es el fondo último que las constituye, del cual surgen y al cual retornan? ¿Cómo podemos caracterizarlo? ¿Cómo podemos en alguna manera apuntarlo, para que el budista contemplativo pueda tener una meta hacia la cual dirigirse en su esfuerzo por

[2] Uno de los sûtras mahâyânas, que más acentúan este aspecto, es el *Saddharma-Pundarika* (El loto de la Buena Ley). Ver, por ejemplo, los tres primeros capítulos.

llegar a identificarse con la "Realidad Última"? La Budidad y la Talidad han tenido en el budismo Mahâyâna dos expresiones que han intentado realizar un esfuerzo para caracterizar la nueva sabiduría del budista. Estas dos expresiones son el "Vacío" (*Shûnya*) y la "Mente" (*Vijñâna*). Tal vez sean éstas las dos teorías más importantes del Mahâyâna que han intentado expresar "lo inexpresable" de la Última Realidad. En síntesis, podríamos, tal vez, decir que la "Última Realidad" para el budismo Mahâyâna ha sido formulada por las doctrinas metafísicas de la Budidad y la Talidad, una y otra expresadas como el Vacío y la Mente.

1. EL ABSOLUTO EN LOS SÛTRAS DE LA "SABIDURÍA TRASCENDENTE"

La doctrina más antigua del Mahâyâna sobre la realidad última de las cosas se halla en los sûtras llamados *Prajñâpâramitâs*. Ellos representan un esfuerzo por llegar a la "última sabiduría", a una "sabiduría nueva", que intenta dar un salto más allá de todo pensamiento, para poder aprehender lo que en sí es simplemente impensable. Es un conjunto de Sûtras que parecen aceptar la base de toda la enseñanza budista anterior, pero reduciéndola a una simple propedéutica o un estado preparatorio de la "Verdadera y Perfecta Sabiduría" que ellos proponen. El budismo tradicional había señalado cómo la última realidad, la meta que debía alcanzar el budista era el Nirvâna, considerado como el "Incondicionado en sí". El mundo de los fenómenos, en el cual se cumple el proceso de la trasmigración o samsâra, es como un sueño sin realidad. Pero no sólo carecen de realidad, y por tanto son "ilusorios", los seres compuestos, que aparecen como individuos resultantes de la unión de los elementos simples, sino también los mismos elementos y la actividad misma de los seres es una simple ilusión. En síntesis: no sólo las cosas individuales, consideradas como conjunto o compuesto de los elementos, sino también la actividad de los individuos y los constitutivos últimos de los mismos carecen de realidad, son una simple ilusión. La "última realidad" de las cosas justamente es el "no tener realidad alguna" o, utilizando el término clásico, el "Vacío" (*Shûnya*).

Pero esto plantea un problema radical sobre el budismo en sí. Si la última realidad es el Vacío y todo lo demás es ilusión, tanto los individuos, como sus constitutivos o elementos y sus acciones, ¿a quién se predica y a quién se

aplica la ley o el Dharma budista, es decir, la doctrina de las cuatro verdades, del no-yo, del karma, del samsâra y del Nirvâna? Y si todo es Vacío, ¿qué sentido tiene hablar de *Buda*, del Iluminado, pues también su realidad era Vacío y no puede tomarse en serio su existencia individual? La tremenda paradoja del budismo es que no se detiene ante esta dificultad, y afirma, por una parte, la doctrina de *Buda*, y predica el renunciamiento y el sacrificio ascético-budista por un lado, y, por otra, reafirma que ni los seres ni las acciones, ni *Buda* tienen realidad alguna. Más aún, tampoco la doctrina es doctrina, el dharma y su predicación es igualmente una ilusión. En el fondo la Última Verdad, la Última Realidad, el Absoluto, es simplemente el Vacío: Vacío de los seres, Vacío de los pensamientos, Vacío de la doctrina, Vacío de la existencia, Vacío de los elementos, Vacío de *Buda*.

A) EL PRAJÑA-PÂRAMITÂ-HRIDAYA-SÛTRA

1. El texto.

El *Prajñâ-pâramitâ-hridaya-Sûtra* ha condensado en una página la atrevida concepción del Absoluto budista como Vacío. Aunque hemos debido citarlo antes con frecuencia, debemos ahora insertarlo aquí íntegramente:

"Así he oído: En cierto tiempo, habitaba el Bhagavât [*Buda*, el Señor] en Rajagriha, sobre el monte de Tridhrakuta, junto con un gran número de monjes y gran número de Bodhisattvas.

"En este tiempo el Santo, el Bhagavât, estaba absorbido en una meditación llamada Gambhiravasambodha. Y, al mismo tiempo, el Gran Bodhisattva Aryavalokiteshvara, realizando su estudio en el profundo Prajñâ-pâramitâ, pensó así: «Hay cinco Skandhas, y a éstos él (¿*Buda*?) los consideró como algo vacío por naturaleza».

"Entonces el venerable Sâriputra, por medio del poder de *Buda*, habló así al Bodhisattva Aryavalokiteshvara: «Si el hijo o la hija de una familia desea realizar el estudio en el profundo Prajñâ-pâramitâ, ¿cómo debe ser enseñado?».

"A esto el gran Bodhisattva Aryavalokiteshvara habló así al venerable Sâriputra: «Si el hijo o la hija de una familia desea realizar el estudio en el profundo Prajñâ-pâramitâ, debe pensar así:

"Hay cinco skandhas, y éstos él los consideró vacíos por su naturaleza. La forma es vacuidad, y vacuidad es asimismo la forma. La vacuidad no es diferente de la forma, la forma no es diferente de la vacuidad. Lo que es forma eso es vacuidad, lo que es vacuidad eso es forma. Así, la percepción, el nombre, la concepción y el conocimiento son también vacuidad. Así, oh Sâriputra, todas las cosas tienen el carácter de vacuidad, no tienen principio ni fin, son sin falta y sin no falta, son no imperfectas y no perfectas. Por tanto, oh Sâriputra, aquí, en esta vacuidad, no hay forma, ni percepción, ni nombre, ni concepto, ni conocimiento. No hay ojo, oreja, nariz, lengua, cuerpo y mente. No forma, sonido, olfato, gusto, tacto y objetos. No hay ojo, etc., hasta que llegamos a [comprender] que «aquí no hay mente, ni objetos, ni conocimiento de la mente. No hay conocimiento, ni ignorancia, ni destrucción (de la ignorancia)», hasta que llegamos al «no hay decadencia y muerte, ni destrucción de la decadencia y muerte; no hay (las Cuatro Verdades, es decir), que existe el dolor, el origen del dolor, el acabamiento del dolor, y el camino para ello». No hay conocimiento, ni alcanzar, ni no alcanzar del Nirvâna. Por tanto, oh Sâriputra, puesto que no hay alcanzar (del Nirvâna), un hombre, que se ha acercado al Prajñâ-pâramitâ de los Bodhisattvas, vive (por un tiempo) envuelto en la conciencia. Pero cuando esta envoltura de la conciencia ha sido liquidada, entonces él se libera de todo temor, más allá del alcance del cambio, gozando el Nirvâna final».

"Todos los *Budas* del pasado, del presente y del futuro, después de haberse acercado al Prajñâpâramitâ, han despertado al supremo perfecto conocimiento.

"Por tanto, debemos conocer el gran verso del Prajñâpâramitâ, el verso de la gran sabiduría, el verso no sobrepasado, el verso que apaga todo dolor —él es la verdad, porque no es falso—, el verso proclamado en el Prajñâpâramitâ:

«¡Oh sabiduría, ida, ida, ida a la otra orilla, desembarcada en la otra orilla, Svana!»[3].

"«Así, oh Sâriputra, debe un Bodhisattva enseñar en el estudio del profundo Prajñâpâramitâ».

"Entonces, cuando el Bhagavât se hubo levantado de esta meditación, dio su aprobación a este venerable Bodhisattva Aryavalokiteshvara diciendo: «¡Bien hecho, bien hecho, noble hijo! Así es noble hijo. Así debe ser realizado este estudio del profundo Prajñâpâramitâ. Así como ha sido descrito por ti, aplaudido por los Arhat Tathâgatas». Así habló el Bhagavât, con su mente llena de gozo. Y el venerable Sâriputra y el venerable Bodhisattva Aryavalokiteshvara y toda la asamblea, y el mundo de los dioses, de hombres, demonios y hadas, alabó este discurso del Bhagavât.

"Aquí termina el *Prajñâ-pâramitâ-hridaya-Sûtra*"[4].

2. Análisis del contenido.

Descartando el marco de fantasía en que el sûtra se halla redactado, queda la doctrina desnuda de la vacuidad, del vacío, como la última realidad de todas las cosas y llevada, por así decirlo, hasta sus últimas consecuencias.

a) El "Vacío", Última Realidad de las cosas.

La primera afirmación es que la naturaleza de las cosas es el "vacío". Los cinco skandhas son "vacíos por su naturaleza". Y como los skandhas son los elementos primarios de toda realidad, ésta resulta asimismo vacía por naturaleza. La enumeración es completa. La forma y el cuerpo, las actividades todas, incluso las de la mente, son vacío.

b) El Vacío de las propiedades y del mundo fenoménico.

En segundo lugar, los "caracteres" de las cosas, sus propiedades buenas y malas son a su vez vacío: "Las cosas

[3] Aquí está la expresión literal y el sentido íntimo del Sûtra: es la Sabiduría (*prajñâ*) que ha alcanzado la otra orilla (*pâram-itâ*).

[4] S. B. E., XLIX, 2, ps. 147-149

no son ni perfectas ni no perfectas". Quiere ello decir que sus propiedades son vacío, porque el "carácter de todas las cosas es el vacío".

Luego viene la negación de todo el mundo fenoménico. Todo ese aparecer y desaparecer de las cosas, todo el inmenso movimiento del cosmos, no es, asimismo, sino vacío. No podemos hablar ni de principio, ni de fin, tratándose de las cosas vacías. "No hay decaimiento, ni muerte, ni destrucción del decaimiento ni de la muerte"; "no hay ni principio ni fin". Por tanto, todo el mundo del samsâra, de la trasmigración, no es también sino vacío y pura ilusión. Es decir, es una realidad aparente y engañosa.

c) El Vacío del conocimiento y de la doctrina budista.

Pero si el nacimiento y la muerte son ilusión, y el conocimiento y las sensaciones son también ilusión, la doctrina budista es, en consecuencia, una pura ilusión, es decir, no tiene realidad, es vacío. "No hay ni dolor, ni origen del dolor, ni cesación del dolor, ni camino para la cesación del dolor". El budismo ingenuo tomaba todas esas cosas en serio, como si ellas fueran la última doctrina y nos revelaran la última realidad. Pero, en verdad, ellas no revelaban nada, sino que eran una apariencia, que trataba de describir un mundo de apariencias. Hay que trascender todo ese mundo y toda esa doctrina, para llegar a la realidad absoluta de todo, a la última realidad, que es el vacío.

Si la doctrina y el camino son vacío, si no hay doctrina y no hay camino, es natural que tampoco haya Nirvâna: "No hay iluminación, ni hay alcanzar Nirvâna, ni no alcanzar el Nirvâna". También el ideal del Nirvâna es, pues, una ilusión, que se presenta para escapar de otra ilusión. Pero donde todo es vacío, no hay tampoco lugar para el ideal.

d) El Vacío del Vacío.

Queda todavía la última y radical actitud del vacío, que es la negación de esa negación de todo, lo que después se va a llamar en términos explícitos, el "Vacío del Vacío". Ya

este sûtra se adelanta a la doctrina futura, afirmando que no hay ni uno ni otro de los términos que se excluyen entre sí: "las cosas no son ni sin falta, ni sin no falta"; "ni imperfectas, ni no perfectas"; "no hay ni alcanzar el Nirvâna, ni no alcanzar el Nirvâna"; "no hay ni decaimiento y muerte, ni destrucción del decaimiento y muerte". El reconocimiento de la última naturaleza de las cosas como vacío, implica la suspensión de toda afirmación y de toda negación sobre las cosas mismas, es decir, el silencio absoluto y eterno frente al vacío absoluto y eterno. Esta conclusión la sacarán explícitamente los budistas escolásticos, pero sus raíces se hallan ya en los sûtras del *Prajñâpâramitâ*.

Este silencio total y este reconocimiento de la vacuidad como naturaleza última de las cosas, que es la negación del conocimiento, de la ignorancia y de la destrucción de la ignorancia, la negación de la mente y de la no-mente es llamado la "profunda sabiduría del más allá"; "el supremo y perfecto conocimiento, la gran sabiduría que es verdadera y no falsa". Evidentemente estamos ante un desafío a la forma normal del pensamiento; se pretende afirmar que el verdadero conocimiento es no-conocimiento, que la verdadera realidad es no-realidad y que la naturaleza de las cosas es la no-naturaleza, el vacío de toda característica, de toda determinación, de toda realidad.

B) EL VAJRACCHEDIKÂ-SÛTRA

Las más avanzadas consecuencias de esta doctrina han sido expuestas en otro sûtra, el *Vajracchedikâ*[5], el más atrevido de la colección de *Prajñâpâramitâs*. Aunque a propósito del Nirvâna hemos debido citarlo extensamente, no podemos menos que repetir y completar aquí sus textos, que directamente miran al Absoluto como Vacío total.

[5] S. B. E., XLIX, 2.

1. Carácter general.

Este sûtra, llamado también "Sabiduría Trascendente", es uno de los tratados más leídos y más apreciados por la literatura budista. Según observa Max Müller, el *Vajracchedikâ*, junto con el *Prajñâpâramitâhridaya*, es el sûtra de más inspiración para los que siguen la secta budista japonesa Shin-gon fundada por Ko-bo[6].

He aquí cómo el mismo Max Müller sintetiza la idea central de esta obra curiosa: "Esta filosofía, o, por lo menos, la doctrina subyacente a ella, no es desconocida para nosotros en la historia de la filosofía occidental. Consiste simplemente en la negación de la realidad del mundo fenoménico. Teniendo en cuenta cuán firme está la creencia respecto de los objetos fenoménicos en la mente común, pareció, sin duda, que esta creencia no podría ser arrancada, sino por una repetición de la doctrina muy determinadamente [. . .]. Lo que nuestro tratado desea enseñar es que todos los objetos, aunque difieren unos de otros por sus dharmas (formas) son irrisorios o, como diríamos nosotros, fenomenales y subjetivos, y que ellos son, de hecho, un producto nuestro, producto de nuestra propia mente. Cuando nosotros decimos que algo es grande o pequeño, dulce o amargo, estos dharmas o cualidades son subjetivos y no pueden ser ulteriormente definidos [. . .]. Esto se aplica a todas las cosas que se suponen conocidas, es decir, a todo lo que es capaz de tener nombre. Y de aquí que el metafísico budista nos dice que todas las cosas no son más que nombres, *sanıñâs*, y que, siendo nombres, ellas no son ni lo que parecen ser ni lo que no parecen ser. Este extremo es luego aplicado a todas las cosas. El polvo no es polvo. No existen los signos por los cuales uno pueda conocer o distinguir estos objetos"[7].

[6] Kobo Daishi, 774-835, cuyo nombre de familia era Kukai, tuvo gran influencia religiosa en Japón. Fundó su secta después de haber estudiado la "doctrina esotérica" en China. Fue también poeta, pintor, escultor y calígrafo. La secta es una de las más numerosas en Japón. El centro de la secta está en el célebre templo de Koya, fundado por el mismo Kobo y que guarda sus restos. B. L. Suzuki, *Budismo Mahâyâna*, ps. 175-176. D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Buddhism*, ps. 109-111.

[7] En la "Introduction" el *Vajracchedikâ*, S. B. E., XLIX, 2, ps. XIV-XV.

2. Análisis.

El *Vajracchedikâ* es efectivamente el "cuchillo de diamante" que nihiliza toda realidad. Las enseñanzas se ponen en boca de Buda, el Señor (Bhagavât), dirigiéndose a uno de los célebres monjes, discípulos fieles del Iluminado, Subhûti. Recojamos algunas de sus enseñanzas explícitas.

a) La ilusión de la idea de ser.

Por de pronto, todas nuestras ideas son ilusorias, y es necesario no atribuirles valor alguno. La tendencia natural de las ideas a presentarnos las cosas como reales, es un engaño que debemos evitar cuidadosamente. El verdadero discípulo de *Buda*, el que aspira a la perfección, debe desechar por tanto, toda idea de los seres, de las personas, y de todas las cosas:

"Porque, oh Subhûti, no puede ser llamado bodhisattva, aquel para quien existe todavía la idea de un ser viviente, o la idea de una persona". "Y de la misma manera, oh Subhûti, la medida de los merecimientos de un bodhisattva, que da un don sin creer en ninguna cosa, no es fácil de aprender". "Y así, ciertamente, oh Subhûti, uno que desea entrar en el camino de los bodhisattvas debería dar un don, de modo que no creyese ni siquiera en la idea de causa"[8].

El bodhisattva que aspira a salvar a los demás seres, ha de realizar esta contradicción viviente: tratar de salvar a los demás seres, darse a ellos y ayudarles pero sin creer en los demás seres, ni admitir la idea de ser, la idea de persona, ni la idea de causa.

El que esto realiza tiene méritos imponderables que no son fáciles de entender.

b) La ilusión de la idea de no-ser.

La contradicción se encarna, por así decirlo, en mandamiento explícito. El bodhisattva debe salvar a los seres, pero cuando le dicen que ha de salvar a los seres debe en-

[8] *Vajracchedikâ*, IV, ps. 114-115.

tender los "no-seres". Como cuando se habla de las cosas, debe entender las "no-cosas": "Éstos, oh Subhûti, no son ni seres, ni no seres. Y ¿por qué? Porque, oh Subhûti, aquellos a los cuales se ha referido la predicación como seres, seres en verdad, ellos han sido propuestos como no-seres por el Tathâgata, y por eso ellos han sido llamados seres"[9].

c) Realidad última como no-discriminación.

Con todo ello se quiere poner el acento en que no existe en realidad diferencia alguna entre el ser y el no-ser, entre las diversas propiedades de los seres y los diversos seres. Recojamos todavía otra cita más:

"También, oh Subhûti, no hay aquí diferencia alguna, y por tanto es éste llamado el supremo y perfecto conocimiento. Libre del sí, libre del ser, libre de la vida, libre de la personalidad, este supremo y perfecto conocimiento, es siempre el mismo, y así conocido por todas las buenas cosas.

"Y ¿por qué? Porque las que han sido predicadas como buenas cosas, ciertamente como buenas cosas, oh Subhûti, ellas han sido predicadas como no-cosas por el Tathâgata, y por tanto ellas han sido llamadas buenas cosas"[10].

He aquí claramente expresada la doctrina de la no discriminación fundamental entre los seres, que va a ser luego más sistemáticamente desarrollada por Nâgârjuna.

d) La ilusión de la idea de Buda y de su doctrina.

Este mismo principio contradictorio ha sido aplicado también a *Buda*, a su misión y a su doctrina. *Buda* el Tathâgata vino a salvar a los hombres para llevarlos al Nirvâna. Su misión fue salvarlos y de hecho él ha salvado a muchos y los podría salvar a todos, pero, como en realidad los seres no existen, él no ha salvado a ninguno. Si uno creyese que *Buda* ha salvado a algunos hombres, ese tal creería en el hombre, en la persona, en el ser viviente y esto sería ignorancia. Escuchemos las mismas palabras del sûtra: "¿Qué

[9] Ibíd., XXI, p. 138
[10] Ibíd., XXIII, ps. 138-139

crees tú, entonces, oh Subhûti? ¿Piensa el Tathâgata de esta manera: los seres han sido salvados por mí? Tú no debes pensar así, oh Subhûti. Y ¿por qué? Porque no hay ser, oh Subhûti, que haya sido liberado por el Tathâgata. Y, si hubiese un ser, oh Subhûti, que hubiese sido liberado por el Tathâgata, entonces el Tathâgata hubiera creído en un sí [alma individual], hubiera creído en un ser viviente, hubiera creído en una persona. Y lo que es llamado creencia en un sí, oh Subhûti, esto es predicado, es enseñado, como no creencia por el Tathâgata. Y esto es sabido por los niños y las personas ignorantes; y aquellos que son designados como niños y personas ignorantes, oh Subhûti, en realidad son designados como no personas por el Tathâgata, y por eso ellos son llamados niños y personas ignorantes"[11].

Para terminar, esta verdad contradictoria, que se aplica a los seres y a la liberación misma o Nirvâna, ha de cumplirse también respecto de la ley y enseñanza de *Buda*. *Buda*, en realidad, no habría predicado ninguna ley, porque no hay ley ni no ley; pero, sin embargo, ésta es la ley que *Buda* ha conocido y demostrado plenamente. El Sûtra del Diamante enseña repetidamente que no ha existido la ley o doctrina (*dharma*) de *Buda*, pero que tampoco podemos decir que no ha existido. Ni el sí, ni el no, ni la negación del no: "El Señor preguntó: «qué piensas tú, Subhûti, ¿hay alguna ley (*dharma*) que el Tathâgata haya conocido plenamente como el superior, recto, y perfecto Nirvâna, o hay alguna ley que el Tathâgata haya demostrado?». Subhûti contestó: «No, no en cuanto yo entiendo lo que el Señor ha dicho». Y ¿por qué?. Este *dharma* que el Tathâgata ha conocido plenamente o ha demostrado, no puede ser comprendido, no se puede hablar de él, porque él ni es dharma ni es no dharma [. . .]. Cualquiera que dijera que el Tathâgata ha demostrado el dharma, él hablaría falsamente y me representaría erróneamente, entendiendo lo que no hay. Y ¿por qué?. Se habla de la demostración del *dharma*, Subhûti, pero no hay nin-

[11] Ibíd., XXV, p. 140.

gún *dharma* que pueda ser comprendido como demostración del *dharma*"[12].

El *Sûtra de Diamante* acaba también con todo el mundo budista de la piedad y del ascetismo, que el fiel seguidor de *Buda* estaba acostumbrado a considerar como su verdadera senda, como un mundo real, en el cual se había refugiado apartándose de la vida mundana. El *Dhammapâda* había descrito al hombre ideal, dedicado a estudiar y practicar la ley de *Buda*, a refrenar sus pasiones, a tener control de sí, pensando que con ello se alcanzaba la suprema verdad, la suprema sabiduría, la verdadera realidad, y se libraba de la ilusión y de la ignorancia. Sin embargo, todo ese mundo se esfuma como una neblina irrisoria, para dejarnos en el vacío absoluto y universal. Paradójicamente el único agarradero sólido que nos queda es el vacío, la vacuidad, en cuanto tal. Todo lo demás es ilusión. Cualquier ser, acción, ley, persona, doctrina, no es en realidad más que una pura ilusión. Parece que nos hallamos en un desierto o en un abismo desolado, donde todo se diluye en la nada. La ley no es ley, la persona no es persona, los seres no son seres, *Buda* no es *Buda*, el Nirvâna no es Nirvâna. Nos movemos entre nombres ilusorios, con los cuales creemos que representamos realidades y sólo nos libraremos de la ilusión cuando nos demos cuenta de que ni esos nombres representan las realidades, ni dejan de representarlas.

La Vacuidad es la única realidad subsistente y permanente que se salva de esta negación universal. Aunque tampoco ella en último término puede ser afirmada como Vacuidad, pues con ello le quitamos su verdadero carácter y la manejamos como un objeto del pensamiento. Pero no podemos admitir pensamiento alguno, porque éste ya constituiría un grave error.

e) La Realidad Última como inefable.

Los sûtras del *Prajñâpâramitâ*, tomados literalmente, nos presentan el Absoluto, la "Última Realidad", con fórmu-

[12] Ibíd., según la versión de E. Conze, *Buddhist Scriptures*, ps. 165-166.

las negativas, contradictorias, incomprensibles y absurdas para la lógica común.

Sin embargo, es posible comprender, a través de estos textos salvajemente desafiadores del principio de contradicción, que no se busca el sin sentido por sí mismo, antes bien, se apunta a un fin determinado aunque difícil. Su último sentido no es simplemente negativo. El Vacío no es pura Nada, sino un principio último, positivo, del cual surgen todas las cosas, y que sigue considerándose la "realidad íntima" de todas ellas. Pero, por hallarse este principio más allá del alcance de nuestra inteligencia, todos nuestros esfuerzos por determinarlo son ineficaces, no logran abarcarlo en su realidad misma y pueden inducir más bien al error de pensar que la última realidad son las manifestaciones parciales y fenoménicas. Lo que se subraya con ese conjunto de afirmaciones paradójicas es que ese último principio es inefable e inexpresable, y por ello toda afirmación o negación acerca de él desborda su realidad misma. Por lo mismo no puede ser ni afirmado, ni negado, ni no negado, ni no afirmado. Y comoquiera que en último término todas las cosas son, en su última realidad, ese mismo principio indiferenciado, todas ellas son y no son, y no es posible expresarlas con las fórmulas de nuestro lenguaje. El silencio de todas las diferenciaciones, el silencio de todas las afirmaciones y negaciones, pero el silencio porque se comprende que no se puede comprender lo que es absolutamente trascendente, es la palabra más eficaz cuando el espíritu se ha abierto a esta última realidad: entonces se alcanza la verdadera "trascendental sabiduría", la de "la otra orilla".

¿Qué sentido tiene en tal caso toda la doctrina budista y todo el esfuerzo por dirigir al hombre hacia el Nirvâna? Sólo tiene un valor pedagógico, para prepararlo y despertarlo hacia el conocimiento de esta última realidad.

El *Loto de la Buena Ley* se basa en el principio de que las enseñanzas de *Buda*, como conjunto de verdades y normas de acción para alcanzar el Nirvâna, son solamente "un ingenioso artificio por el cual el Existente por sí mismo desea prepararlos [a los discípulos] para el día en que él pueda

despertarlos para el conocimiento de un *Buda*". Es decir, todas las enseñanzas no son más que una introducción pedagógica al nuevo y superior conocimiento, que trasciende la misma ley budista. Es necesario utilizar los términos de persona, ser, ley, samsâra y Nirvâna, pero, en realidad, ellos no nos revelan las últimas realidades. "Las concepciones que tratan de expresar la doctrina comunicada, desde el punto de vista del Iluminado, no corresponden a las realidades últimas. Ellas son parte de la lancha que es buena y útil para cruzar la corriente de la ignorancia e indispensable para los discípulos en su camino, pero están vacías de sentido para el Maestro acabado, que ha cruzado ya la corriente. Ellas reflejan aspectos del proceso transitorio de la vida, y así no tienen en sí mismas sustancia permanente. Conducen a la Iluminación, y, sin embargo, son falaces, reflejos quebrados de su verdad. . . Tales conceptos útiles surgen, junto con el resto de las cosas visibles y pensables que nos rodean, de una realidad infinitamente pura, que está más allá de los conceptos, vacía de cualidades que la limitan, indiferenciada, e intacta por la dialéctica de los pares de opuestos, de los cuales ella es el fundamento, así como los cielos y atmósfera que son visibles, se presentan como apariciones en el éter que es fundamentalmente el vacío puro"[13].

No podemos olvidar tampoco que el Mahâyâna tiene, como objetivo y característica propia, el mostrar que el secreto profundo del budismo está en descubrir que la realidad última de todas las cosas, su íntima naturaleza, es el Absoluto.

3. El Absoluto de los Prajñâpâramitâs y del hinduísmo.

No es posible dejar de ver en los *Prajñâpâramitâs*, aun cuando éstos acentúan las formas negativas, una aproximación a la doctrina del absoluto hindú, tal como ha sido propuesto por el brahmanismo: el Único, el Indiferenciado, el

[13] Zimmer, R., *Philosophies of India*, ps. 485-486.

Inefable, el que no está sujeto a cambio alguno, y, sin embargo, está en todos los cambios, el que no tiene ninguna determinación en sí y es el fondo del mundo de los seres transitorios y de los conceptos opuestos. Incluso la misma comparación del espacio infinito usada por el budismo se encuentra en el brahmanismo vedânta: "Yo estoy libre de pasión y de las manchas similares. El sufrimiento, el cuerpo, y otras limitaciones particulares no están en mí. Yo soy el Sí, el Único, y sólo Uno (*Eka*), que es comparable al espacio infinito"[14]. No podemos renunciar a una cita que nos presenta el Sí Supremo en su gloriosa grandeza trascendental, por encima de todas las determinaciones y realidades del mundo transitorio: "¿Dónde está la muerte, dónde la vida, dónde están los mundos; o dónde está el reino de los enredos y obligaciones terrenales? ¿Dónde está la disolución, la absorción, y el diluírse; o dónde está la suprema absorción —para mí—, que habito en mi propia maravillosa grandeza?

"No más hablar sobre los tres fines de la vida; no más hablar sobre el yoga; no más hablar sobre la sabiduría que todo lo penetra —para mí—, que estoy descansando en el Sí!"[15].

"¿Dónde están los cinco elementos; donde está el cuerpo; dónde están los sentidos, facultades; y dónde está la mente? ¿Dónde está el Supremo trascendente Vacío; dónde está el estado más allá de la expectación, destituído de esperanza y de deseo; dónde, en verdad, cuando mi verdadero ser es sin mancha, sin matiz, y sin ningún color?

"¿Dónde está el desplegarse y desparramarse, dónde la concentración de mi conciencia en un punto; dónde está el despertar a la realidad trascendental o dónde el estado de ser un loco no iluminado; dónde está la exhortación, dónde la abyección —para mí—, que soy eternamente inactivo?

"¿Dónde está la instrucción; dónde el libro sagrado basado en la revelación; dónde el discípulo, donde el Maestro;

[14] Ibíd., p. 450.
[15] *Ashtâvakra Samhitâ*, XIX, 7 8

dónde está el supremo ideal del hombre —para mí—, que soy sin características distintivas, y lleno de felicidad?" [16].

Todo el esfuerzo del *Prajñâpâramitâ* se dirige a señalar que el Absoluto es esa última realidad trascendente a la cual no podemos caracterizar por ninguna propiedad o cualidad determinada, pero que, sin embargo, es la esencia de todo, la naturaleza o la esencia de *Buda*, indiferenciada e indeterminada, que constituye todos los seres. Tal es el Vacío, el cual, como vamos a ver, se identifica con la misma naturaleza y esencia de *Buda*.

Partiendo de esta actitud radical adoptada por los sutras *Prajñâpâramitâs*, las escuelas del Mahâyâna han hecho ulteriores desarrollos metafísicos. Vamos a considerar tres de los más importantes: la doctrina de la Talidad (*Bhûtatathâtâ*) de Ashvaghosha; la doctrina de la "escuela media" (Mâdhyamika) de Nâgârjuna; y la doctrina de la Mente (Vijñâna) de los Vijñânavadines.

[16] Ibíd., XX, 1, 9, 13. Citados por H. Zimmer, en su exposición del "Vedânta", ob. cit., ps. 453-455. Llamamos la atención sobre la extraordinaria aproximación de las fórmulas del Vedânta y Mahâyâna para expresar la "inefabilidad" del Absoluto. También en occidente, especialmente en los místicos —Plotino, Ekkart, San Juan de la Cruz— se pueden hallar fórmulas parecidas, sin que impliquen una actitud puramente negativa, ni siquiera agnóstica, respecto del Uno o del Dios personal como Primer Principio.

2. EL ABSOLUTO COMO LA TALIDAD DE LOS SERES

A) LA DOCTRINA DE LA TALIDAD SEGÚN ASHVAGHOSHA

La primera doctrina metafísica elaborada sobre el Absoluto se debe a la escuela de Ashvaghosha, quien en el siglo I a. C. escribió su célebre comentario el *Despertar de la fe en el Mahâyâna*[17]. Es éste uno de los "Shâstras" o comentarios más venerables de todo el Mahâyâna, impregnado a la vez de espíritu religioso y de vuelo místico y metafísico. La sustancia del libro se concentra en tres puntos: la concepción de la Talidad (Bhûtatathâtâ); la teoría de la triple personalidad de *Buda*; la salvación por la fe o la doctrina de Sukhâvatî. Aquí nos interesan las dos primeras doctrinas, que se refieren al Absoluto como la última realidad de las cosas.

1. La Talidad.

El término *Bhûtatathâtâ* está compuesto de *bhûta,* que significa "ente", y *thâtâ*, que significa "tal", de donde el sustantivo abstracto Tathâtâ, Talidad. Quiere, por tanto, expresar la "talidad de los seres", aquello por lo cual los seres son

[17] *Mahâyânashraddhotpâdâ* No se conserva el texto original sánscrito, sino la versión china De ésta se han hecho dos traducciones al inglés, una por D T Suzuki (Chicago, 1900) y otra por T Richard (Shangai, 1907). Aquí utilizamos la versión de Suzuki. En la obra de la esposa de Suzuki, Beatriz Lane, *Mahâyâna Buddhism*, traducida al castellano, hay abundantes referencias a la doctrina de Ashvaghosha.

"tales", su verdadero ser, su esencia, la última realidad de los seres en cuanto tales. La doctrina del Tathâtâ o Talidad, que ha venido a ser fundamental en todo el budismo Mahâyâna, expresa el principio último que hay en todos los seres, constitutivo de su verdadera realidad y que trasciende todas las determinaciones transitorias de los mismos. Es concebido como un principio inmutable en sí, del cual surge toda la multiplicidad de seres individuales, de sus acciones y propiedades, sin que él se vea afectado en sí mismo. Es en sí "puro", es el alma de todo, presente en todo, sin que sea afectado por alteración, preocupación, dolor, o pasión de ninguna clase. Ashvaghosha describe la Talidad en los siguientes términos: "En lo que respecta a la Talidad en sí misma, es igual en todos los seres, no aumenta en el *Buda* y bodhisattvas y no disminuye en otros seres; no nació en el pasado ni desaparecerá en el futuro; permanece constante y sin cambios, desde el principio contiene en sí todas las virtudes y nada le falta. Es decir, que tiene en sí la gran luz del Prajñâ, por la cual es iluminado el universo entero hasta su último confín; tiene el conocimiento de la Verdad; es la mente, conservando su pureza original; es eterna, bienaventurada, autogobernada y libre de contaminaciones, es fresca y refrescante, inmutable y liberada. De este modo cumple todas las virtudes de *Buda*, que sobrepasan en número a las arenas del Ganges, y estas virtudes no son separables de la Talidad misma. Están con ella, no interrumpidas por ella, están unidas a ella, más allá del alcance del pensamiento. Estando así, contenida en sí misma, la Talidad no conoce necesidades. Se llama, por tanto, la Tathâgatagarbha, «Matriz de la Tathâgatidad» y el «Dharmakâya del Tathâgata»" [18].

Las dos últimas expresiones muestran que la Talidad es el origen de donde surgen todos los seres, es decir, la ma-

[18] Suzuki, B. L., *Budismo Mahâyâna*, p. 74. Recordemos que Tathâgata es uno de los nombres de *Buda*. Significa el "así" o "de tal manera" (tathâ) "ido" (gata), dando a entender que *Buda* llegó a la Realidad Última. *Dharma-kâya*, literalmente "cuerpo del Dharma (o Ley)" es uno de los "tres cuerpos" de *Buda*, de que hablaremos luego.

triz de la Tathâgatidad y el constitutivo íntimo, último y real de todos ellos que se llama el *Dharmakâya*. Pero es necesario observar la caracterización de principio último del Absoluto, constitutivo de los entes y de la última realidad, que aparece en la descripción de Ashvaghosha. Enumeremos sus principales cualidades.

2. Las cualidades de la Talidad.

a) Esencia del Mundo.

Viene a ser como el *alma íntima* de todos los seres, su verdadera *realidad*, su *quinta esencia*: "El alma o la quinta esencia del mundo, según nos dice Ashvaghosha, es Bhûtatathâtâ o la Talidad de todos los Bhûtas o seres. No es sólo la esencia, sino también el origen del mundo. Existe en todos los seres, permanece sin cambio en lo puro lo mismo que en lo manchado, es siempre uno y el mismo (*samata*), ni aumenta ni disminuye y es vacío de distinción". Claramente aparece, por tanto, la Talidad como el "constitutivo último" inmutable de todos los seres.

Y aunque de una manera especial la Talidad es el alma de los seres vivientes, de hecho ella constituye todos los seres del mundo. "Ella es el alma de todos los seres que sienten (*sarvasattva*), que constituye todas las cosas en el mundo, así fenomenal como suprafenomenal. . .". Así también interpretan la Talidad el prefacio de Paul Carus y la introducción de Suzuki. Para Carus hay una coincidencia entre la Talidad de Ashvaghosha y el logos del estoicismo. "La Talidad, según Ashvaghosha, es el orden cósmico o la *Gesetzmässigkeit* del mundo; es la suma total de todos los factores que forman el universo y determinan los destinos de sus criaturas. Es la norma de la existencia y es comparada al seno en el cual las cosas toman forma y del cual nacen" [19]

[19] *Ashvaghosha's Discourse on the awakening of the faith in the Mahayana* Trans. by T. Suzuki, p. V

b) Unidad absoluta.

La Talidad es una, es la "unidad" misma. Por eso ella es el elemento de unidad esencial de todos los seres. "Lo que se significa por el alma como Talidad (*Bhûtatathâtâ*) es la unidad de la totalidad de las cosas (*Dharmadhâtu*), el gran todo que todo lo incluye, la quinta esencia de la doctrina. Porque la natura esencial del alma es increada y eterna"[20]. Vemos cómo la doctrina de la Talidad tiende a mostrar el ser íntimo de los seres, "único" en todos, alma, por así decirlo, de todos, inmutable por sí misma e idéntica. No es extraño que cuando el budista tiende a realizar su verdadera esencia, sienta perderse y diluírse en lo indiferenciado su propia individualidad, para aferrarse a lo que él cree ser su única auténtica realidad, esta Talidad universal que constituye la "unidad" de todos los seres.

Ella, en sí misma, tiene la unidad que está más allá de toda discriminación o diferencia. Es lo más opuesto a la pluralidad y a la dualidad en cualquiera de los sentidos en que se las conciba, ya sea en la realidad, ya en la conciencia. "Sea, por tanto, conocido, dice Ashvaghosha, que todas las cosas en el mundo desde el principio, no son ni materia (*rûpa*), ni mente (*citta*), ni inteligencia (*prajñâ*), ni conciencia (*vijñâna*), ni no ser (*abhâva*), ni ser (*bhâva*); ellas son, en fin, inexplicables"[21].

Y precisamente porque esta unidad es la indiferencia absoluta, no puede ser expresada verbalmente. Sin embargo, *Buda* con sus enseñanzas, gracias a que él poseía un arte excelente, nos instruyó con palabras y definiciones, para acercarnos a ella. Estas palabras, por lo demás, en sí no son exactas, antes bien, tomadas literalmente, serían engañosas. Porque la Talidad, en cuanto tal, está fuera de toda comprensión y por eso mismo es también llamada por el mismo Ashvaghosha *Shûnya*, es decir, "vacío"[22].

[20] Citado por P T Raju, *Idealistic Thought in India*, p. 233
[21] Ibíd., p. 238.
[22] Ibíd., ibídem

c) Conciencia única.

La Talidad, como origen de todas las cosas es designada, según hemos visto, como la "Matriz de la Tathâgatidad", pero es también expresada por Ashvaghosha como el "fondo de la conciencia universal", *Âlaya-vijñâna*. Este fondo o "receptáculo de la conciencia" es el origen de todo y lo abarca todo. Es, por así decirlo, la Talidad en relación con la diversidad de los seres. De este fondo de la conciencia universal surgen las diversas conciencias particulares, por un proceso que no aparece justificado. Si la Talidad en sí es la unidad misma y carece de toda dualidad y discriminación, ¿cómo es posible que surja de ella la diferenciación que da lugar a los seres individuales, múltiples y diversos? La causa de la diferenciación es, según Ashvaghosha, inspirado en la tradición clásica budista, la ignorancia (*avidyâ*). De esta ignorancia surge la "conciencia *karma*", es decir, la conciencia errónea, y de esta conciencia errónea, surge todo el mundo de la subjetividad, de los seis objetos de los sentidos[23]. Pero, ¿cómo es posible que la Talidad en sí misma, que es pura y única, sea afectada por la ignorancia? Ashvaghosha supone que "en alguna forma" la ignorancia afecta también a la Talidad pura, a la manera que un perfume afecta o empapa alguna cosa. Naturalmente, se trata de una metáfora, pero se esconde en ella una especie de mutua influencia entre la Talidad y la ignorancia. ¿Cómo, sin embargo, explicar que la ignorancia pueda afectar a la mente pura? ¿Cómo explicar el primer surgir de la ignorancia en la mente pura? ¿Es que acaso se presupone que hay un doble principio, la mente pura, por un lado, y la ignorancia afectando a la mente pura, por el otro? Son todos ellos interrogantes que quedan sin respuesta.

Oigamos al mismo Ashvaghosha: "De la misma manera, cuando la mente de todas las criaturas, que en su propia naturaleza es limpia y pura, es removida por el viento de la ignorancia (*avidyâ*), las olas de la mentalidad (*vijñâna*) ha-

[23] Ibíd., p. 240.

cen su aparición. . . Pero la mente, aunque pura en su esencia, es la fuente de la mentalidad despertada (o descarriada)". Ashvaghosha introduce aquí la teoría del "perfumar".

Según él, la mente es "perfumada" por la ignorancia y así da lugar a las olas dentro de la mentalidad. Pero también la ignorancia es a su vez perfumada por la mente[24].

De esta mezcla de pureza y de ignorancia surge el mundo de los fenómenos, del nacimiento y de la muerte, donde todas las cosas están mezcladas de pureza e impureza.

d) La Talidad como Vacío (shûnyatâ) y como No-vacío (ashûnyatâ).

La teoría del Vacío que Nâgârjuna iba a desarrollar más tarde como esencia de las cosas, se halla ya expresamente formulada en Ashvaghosha. Pero éste combina ya la teoría del Vacío, a la vez, con la teoría del No-vacío. En Ashvaghosha parece haber siempre una especie de dialéctica interna dentro del primer principio o de la Talidad. Pero el concepto de Vacío es coincidente con el de Nâgârjuna. "La verdad esencial de las cosas es la negación o el vacío de toda determinación relativa, de manera que viene a ser totalmente indeterminada y trasparente como el espacio o como un espejo brillante". Pero al mismo tiempo no son vacío, porque, en cuanto en todas ellas está la realidad última, esa verdad última no está sujeta a destrucción, sino que es en sí perfecta y completa. Escuchemos las mismas palabras de Ashvaghosha: "La naturaleza de la iluminación, cuya pureza puede ser comparada con el espacio o con un espejo brillante, es la verdad como negación (*shûnyatâ*), en el sentido de que la iluminación es absolutamente inalcanzable por ninguno de los medios de relatividad. . . y como afirmación (*ashûnyatâ*), en el sentido de que todas las cosas (en su naturaleza) son perfectas y completas y no están sujetas a la destrucción"[25]. En esta cita puede encontrarse el núcleo central de la futura problemática de Nâgârjuna.

[24] Ashvaghosha, ob. cit., p. 68. Ver también ps. 79, 85, 97.
[25] Ibíd., p. 69.

e) La Talidad no es negativa.

Pero la Talidad, aunque por una parte es llamada Vacío, por otra parte, es llamada No-vacío. Eso ya nos indica que, para Ashvaghosha, el último principio, la esencia de las cosas, no es simplemente negativa. Se trata de una realidad positiva, aunque no expresable por determinaciones algunas. Nuevamente estamos ante un tipo de teología negativa sobre una realidad que es en sí positiva.

"En segundo lugar, dice Ashvaghosha, oyendo que se dice en los Sûtras que todas las cosas en el mundo, y sin excepción, son vaciedad perfecta (*adyanta shûnyatâ*), que aun el Nirvâna o la Talidad son perfecto vacío, desposeído en su verdadera naturaleza de todas sus características (*lakshana*); sin embargo, el pueblo ignorante, no entendiendo su significación, cae en la idea de que el Nirvâna o la Talidad es una Nada, vacía de contenido".

"En orden a que esta desviación sea eliminada, quede claramente entendido que la Talidad o el Dharmakâya, en su propia naturaleza (*svabhava*), no es una nada (*shûnyatâ*), sino que encierra con plenitud méritos inconmensurables (*guna*), que constituyen su verdadera naturaleza"[26].

No puede expresarse con mayor claridad el aspecto positivo de la Talidad.

Tales son algunas de las ideas dominantes de Ashvaghosha sobre la Talidad en sí misma. Con ella está designando el principio Absoluto. Lo caracteriza por la pureza, por la unidad, por la conciencia, por la felicidad en sí misma. Cómo la multiplicidad y la impureza, la ignorancia y la contaminación hayan surgido de este principio, queda en el más absoluto misterio, sin explicación precisa por parte de Ashvaghosha.

3. El Absoluto como Dharmakâya: Trikâya o los tres cuerpos de Buda.

La teoría del *Trikâya*, o de los tres cuerpos de *Buda*, es una de las doctrinas centrales del Mahâyâna. Se ha inspi-

[26] Ibíd., ps. 107-108

rado en la tradición antigua, en cuanto los primeros budistas, no satisfechos con el recuerdo de *Buda* como persona histórica, crearon pronto un "*Buda* ideal", que trascendía el tiempo y el espacio. Pero fue el Mahâyâna quien distinguió las tres concepciones de *Buda*, llamadas los "tres cuerpos de Buda", *Trikâya*. La teoría la encontramos explícitamente enunciada en Ashvaghosha.

a) Dharmakâya.

La Talidad, la Tathâgata, es llamada también, por Ashvaghosha, Dharmakâya. Por ello se designa el "Cuerpo de la Ley" de *Buda*, es decir: la realidad más íntima de *Buda*, aquella que constituye todas las cosas, expresada y simbolizada en *Buda*. Asi el Dharmakâya de *Buda*, es decir: el cuerpo de la ley con el espíritu de *Buda*, no es otra cosa que esa última realidad absoluta e inmutable, el alma de todos los seres y de todo el universo. En sí indiferenciada, pura, eterna, feliz. Ashvaghosha distingue dos aspectos del Dharmakâya, los cuales dan lugar a dos nuevos cuerpos de *Buda*, los llamados *Nirmânakâya* y *Sambhogakâya*.

b) Nirmânakâya.

El Dharmakâya, que es puro en sí mismo, dio lugar al ser humano que fue *Buda*, que vivió como una persona en este mundo y que predicó la doctrina a los discípulos. Aquel ser humano fue una expresión encarnada, la más perfecta si se quiere, pero individualizada e histórica, del Dharmakâya.

e) Sambhogakâya.

Pero aquel ser humano que era el *Buda* histórico, además del cuerpo visible que poseía, tenía una especie de "cuerpo espiritual" interior, ideal y glorioso, que sólo era visible para los que tenían la vista especial, y que después aparece en los sûtras en un mundo ideal, predicando a los discípulos que querían seguir de cerca sus pisadas, imitándolo perfectamente en la Budidad, es decir: los "Bodhisattvas".

En síntesis, el *Nirmânakâya* es el cuerpo físico que tuvo *Buda* durante su existencia mundana temporal; el *Sambhogakâya* es un cuerpo espiritual y glorioso, sutil, una especie de ser o persona interior celestial, que no era afectada por las miserias de la vida corporal y que era en sí misma toda refulgente y gloriosa; el *Dharmakâya* es *Buda* en cuanto realidad suprema, "ser supremo que comprende a todos los otros; la esencia del conocimiento y de la compasión (budista); lo absoluto"[27].

B) REFLEXIONES SOBRE LA DOCTRINA DE ASHVAGHOSHA

La doctrina de Ashvaghosha sobre el Absoluto reúne, tal vez mejor que ninguna otra, todos los elementos budistas, así metafísicos como religioso-místicos. Por eso es necesario que analicemos algo más su sentido. Es fácil advertir en ella, con toda claridad, por una parte la idea de trascendencia: la realidad última está "más allá" de los seres contingentes y de nuestro conocimiento; por lo cual el Absoluto aparece totalmente inexpresable por nuestras palabras y por nuestros pensamientos; pero, por otra parte, cierta vaguedad y oscilación de pensamiento cuando se trata de caracterizarlo de alguna manera. Esto es una consecuencia lógica de lo primero. Veamos hasta qué punto esta oscilación del pensamiento budista, cuando se trata del Absoluto, se manifiesta en la doctrina metafísica de Ashvaghosha.

1. Oscilación entre el monismo y el dualismo de la Realidad Última.

Sin duda, se ve clara la intención de reducir toda la realidad a un principio *único* y *absoluto*: la "Realidad Última" es Tathâtâ. La Talidad se presenta de esta manera como

[27] Suzuki, ob. cit., p. 81

el principio único, la fuente única de toda la realidad existente. Pero, al querer explicar la realidad del proceso cósmico, tal como a nuestra experiencia se aparece, se introduce con frecuencia un elemento dentro de la Talidad, insinuado a veces como un nuevo principio, que actúa con cierta autonomía o independencia sobre la Talidad misma. Este principio puede ser el Âlaya, es decir, el fondo de la conciencia, la Mente, en cuanto ella parece hacer surgir de la Talidad la multiplicidad y diversidad de las cosas. La Talidad pura no parece que sea suficiente para la producción del mundo de los seres, y por eso se agrega un "nuevo principio", que es la conciencia, que da origen a un elemento negativo, la "ignorancia"[28]. En el seno, pues, de la Unidad absoluta de la Talidad, se incluye una cierta dualidad de principios, que rompería el monismo absoluto primitivo sobre el cual se pretende trabajar.

A ello se agrega la doctrina tantas veces repetida de que la Mente de todas las criaturas que en su propia naturaleza es pura y limpia, es removida por el viento de la ignorancia (*avidyâ*). Asimismo la teoría del "perfume", según la cual, "la Mente es perfumada por la ignorancia y la ignorancia a su vez es perfumada por la Mente", supone o insinúa una inevitable oscilación entre el monismo y el dualismo en la realidad última.

2. Oscilación entre el monismo y el dualismo de las realidades cósmicas.

La misma oscilación parece presentarse cuando se consideran las realidades que constituyen el mundo. La Talidad se nos presenta como la última realidad de las cosas, como el verdadero ser de éstas.

La realidad en su aspecto absoluto es inmutable, pero en su aspecto cambiante es el samsâra mismo, el conjunto de las cosas transitorias sujetas a la ley del nacimiento y de la muerte.

[28] Ashvaghosha, ob. cit., p. 68.

"Porque el alma es, en sí misma, Talidad (*Bhûtatathâtâ*), pero ella misma viene a ser (en su aspecto relativo o transitorio, a través de la ley de la causación), nacimiento y muerte (*samsâra*)"[29]. Pero si la Realidad es también el samsâra, surgen entonces necesariamente las preguntas acerca del valor que tiene todo el mundo fenoménico en cuanto realidad en sí. ¿Las realidades cósmicas son tales, dotadas de consistencia real, aun cuando precaria y proyectada por la Talidad, o bien se trata de una sueño fantástico de apariencias, sin realidad distinta de la Talidad?

3. La Oscilación entre la personalidad e impersonalidad del Absoluto.

Aquélla aparece tanto en la concepción del Bhûtatathâtâ como en la concepción del Dharmakâya. Por una parte, la Talidad como tal se presenta como la realidad absoluta, sin discriminación alguna que pueda significar personalidad o conciencia personal. Ella está identificada con todos los seres y en todos los seres a la vez. Pero, por otra parte, dentro de esa talidad, aparece la conciencia, o el fondo de la conciencia, en la cual se apunta un yo, una personalidad, aunque sea implícita, y es ella la que por una especie de decisión personal daría lugar a toda la multiplicidad de individuos y realidades múltiples que constituyen el mundo de las apariencias. De esa manera, "Âlaya juega el mismo papel que había jugado Îshvara en muchas escuelas del Vedânta Advaita"[30]. Ahora bien, Îshvara viene a ser el Dios personal, creador de todas las cosas que constituyen el universo. En consecuencia, "de este fondo de la conciencia, procede la conciencia individual, que es el yo conciencia explícito", tal como aparece en las diversas realidades individuales del universo[31].

[29] Ibíd., p. 53
[30] Raju, P. T., obra citada, p. 238.
[31] Ibíd., p. 239

"La personalidad (*kâya*) del Tathâgata, en su exuberancia (sic), contiene inmensurables y siempre crecientes méritos. Se revela ella misma a todos los seres según sus varias predisposiciones [o caracteres], y realiza para ellos innumerables beneficios espirituales"[32].

Según esto, encontramos en el fondo de la Talidad, la personalidad, que viene a ser una especie de Dios creador. Pero, por otra parte, la Talidad, la "Matriz del Tathâgata" y el "fondo de la conciencia", son una misma y única realidad. Así la personalidad apuntada de Dios creador viene a diluírse en la realidad universal que constituye todos los seres, la Talidad.

La misma oscilación entre la concepción impersonal y personal del Absoluto, se muestra en la teoría del Dharmakâya. Por una parte, el Dharmakâya es la misma realidad que la Talidad y la Matriz de los seres. Lo que acentúa su aspecto impersonal. Además, reafirma la doctrina budista del no-yo: "Todas las falsas doctrinas provienen invariablemente de la concepción del alma. Si nos liberásemos de ella, la existencia de falsas doctrinas sería imposible". Y señala a continuación las dos clases posibles de concepción del alma, excluyéndolas igualmente, es decir, alma como yo personal y el alma como sujeto de las cosas[33].

Pero, al mismo tiempo, el Dharmakâya señala la actividad de la conciencia (*Karmavijñâna*), que da lugar al llamado cuerpo de felicidad *Sambhogakâya*, el cual viene a ser una expresión personal del Dharmakâya[34].

Nada extraño que en la tradición budista la doctrina del Dharmakâya, central en la escuela Mahâyâna, haya estado también oscilando entre una interpretación impersonal y otra personal del Absoluto.

Así, por ejemplo, intérpretes modernos del budismo, como los esposos Suzuki, nos dan una visión del Dharma-

[32] Ashvaghosha, ob. cit., p. 68. Ver también p. 53, donde la Talidad aparece como el "alma" de todos los seres "fenoménicos y supra fenoménicos"

[33] Ibíd., p. 106

[34] Raju, P. T., p. 241.

kâya, recogiendo los elementos de la tradición Mahâyâna, en la cual es difícil distinguir si predomina lo impersonal o lo personal. "La Realidad es, probablemente, la mejor manera de describir el Dharmakâya en una sola palabra. Es aquello que cada ser debe comprender por sí mismo. . . Todos los seres lo poseen. Es la naturaleza real de las cosas, y en este aspecto podemos también llamarlo Tathâtâ, Dharmadhatu, o Tathâgatagarbha. Nirvâna es su morada"[35]. Esta descripción se refiere evidentemente a una realidad impersonal, ya que el Dharmakâya es la realidad, la naturaleza real de las cosas. Sin embargo, a continuación cita la autora la interpretación de D. T. Suzuki, quien abre la puerta para una concepción personal del Dharmakâya. "Dharmakâya es, literalmente, un cuerpo o persona que existe como principio y que ha llegado a significar la máxima realidad de la cual todas las cosas derivan su ser y su legalidad, pero que en sí mismo trasciende todas las condiciones limitantes. Es lo que intima y esencialmente constituye la Budeidad"[36]. Esta descripción puede aplicarse a la personalidad trascendente de Dios, tal como la conciben los cristianos.

Más adelante vuelve a repetir B. L. Suzuki que dentro del Mahâyâna se han entrecruzado las dos concepciones del Dharmakâya como Absoluto impersonal y como Absoluto personal: "Algunos autores del Mahâyâna dan al Dharmakâya el significado de Shinnyo (Talidad), el principio del cosmos, mientras que otros, como D. T. Suzuki, hacen el Dharmakâya mucho más personal. Este autor insiste en que a la Talidad se le agrega un espíritu vivo y con virtudes"[37]. Y cita a continuación la autora las palabras de D. T. Suzuki, quien describe el Dharmakâya como un ser estrictamente personal: "El Dharmakâya es un alma, un ser volitivo y sapiente, alguien que es voluntad e inteligencia, pensamiento y acción. No es un principio metafísico abstracto, como la Talidad, sino un espíritu viviente que se manifiesta tanto en

[35] Suzuki, ob. cit., p. 87.
[36] Ibíd., p. 88
[37] Ibíd., ibídem.

la naturaleza como en el pensamiento. Los budistas adjudican al Dharmakâya méritos y virtudes innumerables y una inteligencia absoluta perfecta, trasformándolo en una fuente inextinguible de amor y compasión"[38].

Finalmente concluye la autora haciendo una síntesis de los dos aspectos, personal e impersonal, en el Absoluto: "Disponemos así de dos concepciones, más bien de dos maneras, de asegurar la única concepción: 1) el Dharmakâya es Talidad (*Bhûtatathâtâ*), el Cuerpo de la Ley, el Absoluto Impersonal; y 2) la Matriz del Tathâgata (Tathâgatagarbha), conocimiento verdadero y fuente de todos los seres individuales, que sustenta a todos los fenómenos, dotado de amor, compasión y voluntad; por lo tanto, personal"[39].

En comparación con el cristianismo, la autora dice que el Dharmakâya corresponde a la divinidad del cristianismo. Pero, así como en el cristianismo se habla de divinidad en sentido abstracto y de Dios en sentido personal, de la misma manera sucede con el Dharmakâya y el Sambhogakâya, que es la personificación ideal del Dharmakâya. "En el cristianismo filosófico, Dios es considerado como la divinidad, en su aspecto incognoscible, la fuente de todo, que, sin embargo, sólo resulta evidente a través de la experiencia mística. Esto es el Dharmakâya. Para que los seres puedan estar en contacto con él, se trasforma en Dios, tal como generalmente lo conocen todos los creyentes cristianos; esto corresponde al Sambhogakâya". El Nirmânakâya, que representa una personalidad histórica tangible y viviente, para los budistas, vendría a ser lo que Cristo es para los cristianos[40].

Sin embargo, el aspecto impersonal del Absoluto no sólo parece ser el primario y anterior, sino que, en realidad, absorbe totalmente el aspecto de la personalidad divina en cuanto tal. Esta personalidad, en cuanto tal, no aparece diferente de las demás personalidades contingentes individuales. Por eso, la misma autora, aunque acaba de señalar el

[38] Ibíd., p. 89
[39] Ibid., p. 91.
[40] Ibid., p. 92.

doble aspecto personal e impersonal del Absoluto, viene a reducir, en último término, toda la realidad a un Absoluto en el cual desaparecen todas las personas. Declarando la doctrina de la secta Shingon, nos dice: "*Buda*. . . , el Dharmakâya es concebido no como Buddha una Verdad o Naturaleza Absoluta sino como una persona Absoluta, que tiene entendimiento, sentimiento y voluntad. Él es el gran yo, la expresión positiva de no-yo". Sin embargo, todas las cosas del universo vienen a ser parte de este Gran Yo, lo que vuelve a anular el aspecto personal del mismo: "Como cada cosa del universo es una parte de este Gran Yo o del Dharmakâya, nosotros debemos buscar el *Buda*, según el Shingon, no lejos, en el cielo o en el Nirvanâ, sino en este mundo fenoménico. *Buda* está aquí y ahora, y realizar esta verdad es la Iluminación"[41]. Y más abajo vuelve a expresar la misma idea, afirmando, por una parte, la personalidad suprema del *Buda* Absoluto y, por otra, que todos los seres forman parte de esa Suprema Personalidad. Hay aquí una rara mezcla de personalidad e impersonalidad en el Absoluto: "Ahora bien, ¿qué es lo que realmente significa personalidad? Ésta es la expresión de la libre actividad mística. Shingon, como el cristianismo y como Platón, concibe la personalidad Suprema como pura y perfecta, pero con esta diferencia, que en el Shingon, los seres pueden aspirar a esta verdadera pureza y perfección y llegar a ser uno con ella. Ciertamente ellos pueden realizarlo, pues ellos son aquí y ahora uno con ella y participando de su esencia. Todo el budismo Mahâyâna está basado sobre la concepción de llegar a ser *Buda*, pero el Shingon agrega "aquí y ahora". El Shingon afirma que no hay diferencia entre la personalidad de los seres y *Buda*, sino una simple manifestación de perfección, la diferencia entre el Iluminado y el no-Iluminado"[42].

Como pueden apreciar los lectores, es difícil distinguir, por esta descripción, si en realidad el Dharmakâya, la naturaleza de *Buda*, el *Buda* Absoluto, es una personalidad

[41] Suzuki, B. L., *Impressions on Mahâyâna Buddhism*, p. 148
[42] Ibíd., ibídem

suprema, o es simplemente la esencia de todos los seres: es decir, si es personal o impersonal. Esta oscilación se funda en la doctrina de la Talidad y del Dharmakâya que Ashvaghosha recogió de la tradición budista de su tiempo y que luego se ha mantenido viva a través de toda la historia religiosa y filosófica del budismo.

4. Carácter originario del aspecto impersonal.

No es, sin embargo, difícil notar que, sin salvar necesariamente la ambigüedad, parece recaer un cierto acento sobre el carácter indefinido e impersonal del Absoluto y que éste parece ser la última verdadera realidad. Lo personal, no sólo es expresado ambiguamente, sino que es considerado como una manifestación ilusoria del Absoluto y, por tanto, el ideal es trascender toda manifestación de la personalidad en cuanto tal. Esto se muestra, con frecuencia, como la interpretación de fondo del budismo. "El budismo tiene los dos aspectos, personal e impersonal. El Shingon conoce ambos aspectos.

"Para realizar la unidad con *Buda*, ambos aspectos, personal e impersonal, deben ser trascendidos.

"En la práctica del Shingon hay dos aspectos en la liturgia y en la meditación. La comunicación de nosotros con el Absoluto, subraya el aspecto personal de la diferenciación, el sí y el otro, el adorador y el adorado; pero en el sumergirse el yo en el Absoluto, se subraya también lo impersonal". Como puede comprobàrse, este último es el ideal y, en consecuencia, el aspecto primario es la impersonalidad del Absoluto como tal.

A esta misma conclusión llegamos cuando se comprueba la fundamental coincidencia de la doctrina de la Talidad y del Dharmakâya con el esquema religioso y metafísico del brahmanismo. Casi todos los historiadores occidentales y muchos orientales, reconocen la raíz común y la coincidencia fundamental del Absoluto budista, como Talidad o Dharmakâya, con el Absoluto del Vedânta.

5. El espíritu místico de la Talidad y del Dharmakâya.

Lo que ciertamente no puede desconocerse en la doctrina de Ashvaghosha sobre el Absoluto, es el profundo espíritu místico que la impregna. Ya se piensa en la doctrina de la Talidad en cuanto tal, como, sobre todo, si se atiende a la teoría del Dharmakâya, el budista se siente sumergido, no sólo en una especulación metafísica, sino en una vivencia religiosa de íntima comunidad con el Absoluto. Cada ser individual aparece, a la luz de esta doctrina trascendental, elevado a una naturaleza superior, mejor dicho, es esa naturaleza superior, misteriosamente oculta en él, como la realidad más profunda de su ser. Tiene una esencia y una dignidad divina, y lo único que debe hacer es renunciar a las pobres envolturas espacio-temporales, para reconocerse en su absoluta pureza, perfección e infinidad, que lo identifica con toda la realidad del universo.

Pero el misticismo de Ashvaghosha no se siente limitado a una simple inmersión en el Absoluto. Por una gravitación natural, el elemento personal se halla también allí íntimamente presente. Éste aparece, sobre todo, con la teoría del Dharmakâya, íntimamente ligada a la personalidad histórica de *Buda*. El Dharmakâya no es más que la esencia misma de aquella persona histórica e ideal que es el objeto directo e inmediato de veneración y de respeto. Por ella y a través de ella, se realiza la unión con el Absoluto. Ella es la que difunde por todos los seres sus méritos y sus gracias.

Es notable a este respecto la concepción mística personalista del Tathâgata, por una parte, y, por otra, su acción íntima en las cosas. La personalidad (*kâya*) contiene en sí sobreeminentemente todos los méritos y todas las gracias y las difunde "a todos los seres de acuerdo con sus diversas y varias predisposiciones (o caracteres) y realiza para ellos innumerables beneficios espirituales"[43].

[43] Ashvaghosha, ob. cit., p. 68

La introducción del elemento personal es esencial para el misticismo, y ello ha sido tenido en cuenta, aunque sea inconscientemente, por el autor del *Despertar de la Fe*. El Dharmakâya, la naturaleza pura de *Buda*, es nuestra íntima realidad y, al mismo tiempo, es la persona suprema con la cual entramos en relación cuando nos damos cuenta de que estamos unidos a ella, según el budismo, con una unión de identidad absoluta. El ideal de la unión mística parece aquí realizado hasta el extremo.

Naturalmente, queda por preguntar si esta realización en la unidad absoluta no es en sí contra la misma esencia de las personalidades que quiere unir. La esencia misma de la mística parece exigir la permanencia de las dos personalidades que se unen. En el plano de lo absolutamente impersonal, el movimiento mismo de la mística y su esencia desaparecen[44].

6. Concepción positiva del Absoluto.

Finalmente, la doctrina de Ashvaghosha sobre el Absoluto, tanto en su carácter de Talidad como del Dharmakâya, aparece siempre como una *concepción positiva*. En relación con muchos textos canónicos, especialmente los *Prajñâparamitâs*, y sobre todo con otras escuelas, Ashvaghosha representa una interpretación del Absoluto mucho más positivo; éste es un fondo último real, del cual surgen todas las cosas. Se contrapone de esta manera a las teorías budistas que prefieren fórmulas más nihilistas, como los Sâutrantikas o los Mâdhyamikas. Las escuelas posteriores que representan al Absoluto bajo un concepto positivo se han inspirado frecuentemente en la doctrina de Ashvaghosha. Así, por ejemplo, las sectas Tien-Tai (Tendai) y Avatamsaka, de China, inspiradas en Ashvaghosha, consideran el Absoluto como una realidad última positiva. En todo caso,

[44] Véanse las reflexiones que hemos hecho sobre el Nirvâna como "experiencia mística" y sobre la pérdida de la conciencia individual en dicha experiencia

tanto la doctrina de Ashvaghosha como la de estas sectas, "tienen para nosotros la significación de mostrar que el pensamiento Mahâyâna no es siempre negativo, sino más bien positivo en su concepción de la verdad. Porque, aun cuando nosotros no podemos decir lo que es la realidad, pues está más allá de todas las determinaciones, ella debe ser al menos un Esto; de otra manera no se la puede ni siquiera señalar"[45].

En realidad, la doctrina de Ashvaghosha sobre la Talidad y el Dharmakâya representa el conjunto de elementos que después han aparecido en las diversas escuelas filosóficas de la tradición budista. En ellas han tomado las dos escuelas más importantes su inspiración fundamental, señalando algunos de los elementos que la doctrina desarrollaba. Así el aspecto de la inefabilidad y aun del Vacío de la Talidad, ha sido desarrollado por la escuela de Nâgârjuna llamada impropiamente "Nihilista"; y la doctrina de "Âlayavijñâna" ha dado lugar a la otra gran escuela Mahâyâna, *Yogâcâra*. Estudiemos la concepción del Absoluto según Nâgârjuna, la más atrevida concepción metafísica de la Nada, como realidad última constitutiva de todas las cosas.

[45] Raju, P. T., ob. cit., p. 242.

3. EL ABSOLUTO COMO "VACÍO"

A) LA DOCTRINA DEL "VACÍO", SEGÚN NÂGÂRJUNA.

El aspecto negativo del "Absoluto", contenido en toda la tradición hindú, y presente también en la tradición budista del Hînayâna y del Mahâyâna, aun cuando no dominaba la obra de Ashvaghosha, se hallaba, sin embargo, en ella como un elemento importante y esencial.

Este aspecto fue recogido por el sabio Nâgârjuna, una de las inteligencias metafísicas más poderosas del budismo y una de las autoridades más respetables del Mahâyâna. Él ha acentuado el carácter negativo del Absoluto, hasta llegarse a confundir su doctrina con el nihilismo más radical.

1. Nâgârjuna.

Nâgârjuna vivió hacia el siglo II o III d. C. Su vida está rodeada de leyendas fabulosas. Nació en una familia de brahmanes y fue educado en el estudio de los Vedas, que dominó prodigiosamente. Se dice que pronto sobresalió en todas las ciencias, incluso la magia, y en particular el arte de hacerse invisible. Se cuenta que de este arte se aprovechó para violar domicilios e incluso se introdujo con otros tres amigos, a quienes hizo invisibles también, en el harén real. Descubiertos, sin embargo, sus tres amigos fueron condenados a muerte, y él se salvó con la promesa de entrar en un monasterio. En poco tiempo aprendió todo el Canon Pâli y después se dirigió hacia los monasterios budistas del Himalaya, donde, entre otras proezas estupendas, descendió al reino de las serpientes (*Nâgas*) cuyo rey le habría revelado

la auténtica sabiduría de *Buda*. Éste no se habría atrevido a revelarla a sus contemporáneos porque no estaban todavía preparados; por eso la había dejado hasta su debido tiempo, al cuidado de las serpientes.

Entre los fabulosos poderes mágicos que se le atribuyen, se cuenta la capacidad de convertir los objetos en oro, el poderse remontar por los aires, el prolongar la vida por medio de un elixir maravilloso, etc.; pero, sobre todo, escribió los libros acerca de la Gran Sabiduría (*Prajñâpâramitâ*) y, según la leyenda, vivió de 300 a 600 años, para enseñar la verdadera doctrina budista, es decir, Mahâyâna, por toda la India.

El cúmulo mismo de leyendas en torno a Nâgârjuna muestra la resonancia y la veneración que despertaron su persona y su doctrina. No hay duda de que fue un pensador extraordinario.

El mismo nombre de Nâgârjuna ha sido diversamente interpretado. Según la versión más común Nâgârjuna viene de *nâga*, serpiente, y *arjuna*, que significa vencedor. El nombre está relacionado con la custodia de los libros sagrados de la Suprema Sabiduría, entregados por *Buda* al reino de las serpientes, y que habrían sido finalmente dominados por Nâgârjuna. Se le atribuían a él toda la literatura del *Prajñâpâramitâ*, pero está comprobado que algunos libros le precedieron en varios siglos y otros son posteriores a él. Sin embargo, es evidente que nadie como él ha acentuado el carácter paradójico y atrevido de los libros de la Gran Sabiduría, ni los ha expuesto con una sistematización tan aguda y brillante[1].

[1] Una síntesis de la biografía de Nâgârjuna puede verse en V. Fatone, *El budismo "nihilista"*, ps. 10-14, y en H. Zimmer, *Philosophies of India*, ps. 518-520. La obra capital de Nâgârjuna es *Mûlamâdhyamakâkarikâs* (llamada también *Mâdhyamikasûtras*). Ha sido editada (junto con el comentario de *Candrakîrti Prasannapâdda*, escrito en el siglo VII u VIII), por L. de la Vallée-Poussin en Biblioth. Buddhica, IV, San Petersburgo, Academia Imperial de Ciencias, 1903, 1913. Ver otras obras en la bibliografía final. La obra citada de Fatone es una cuidadosa exposición del sistema de Nâgârjuna, aunque tal vez subraya demasiado el aspecto nihilista. Una síntesis puede verse también en las obras ya citadas de Zimmer, ps. 518 y ss., de Hiriyâna, *Outlines of Indian Philosophy*, ps. 220-222; Raju, *Idealistic Thought in India*, ps. 241 y ss., Sharma, *Indian Philosophy*, ps. 74 y ss.

Subrayemos los puntos centrales de la compleja doctrina de Nâgârjuna.

2. El Absoluto como última realidad de las cosas.

Ante todo, es evidente que Nâgârjuna se propone averiguar cuál es la "última realidad" de las cosas: aquello por lo que "realmente" son, y no simplemente lo que "parecen". Con este planteo continúa la doctrina de la Talidad de Ashvaghosha. Quiere buscar la "Tathâtâ", aquello por lo cual la cosa verdaderamente es. Como Ashvaghosha, distingue, de acuerdo con la tradición budista, dos clases de realidad y de verdad, la *Paramârthasatya*, es decir, la verdad última y la *Samvritisatya*, la verdad empírica[2]. Así también, encontramos la distinción entre los dos niveles de la verdad y del ser: el ser en cuanto tal de la Talidad de los seres y el ser de la apariencia; el ser Absoluto y el ser relativo; la verdad absoluta y la verdad solamente fenoménica, relativa. La Talidad de todos los seres abarca dos aspectos: uno de ellos es el carácter individual; otro es lo que no tiene carácter, el real y último estado de los seres. El carácter individual está revelado en las cualidades particulares de las cosas: por ejemplo, la solidez de la tierra, la humedad del agua, el calor del fuego, etc. Pero estos caracteres son determinados, aparecen y desaparecen con sus objetos, y por eso no son reales. El ser real, que es la verdad absoluta, no puede ser visto nunca en el carácter individual y mudable de los seres. "Desde el punto de vista del absoluto", repite Nâgârjuna, las cosas no tienen carácter alguno[3]. Hay aquí evidentemente una clara distinción entre el mundo real y el mundo fenoménico, entre lo absoluto y lo relativo. La enseñanza es frecuente y precisa en Nâgârjuna: Así en el *Mâdhyamikashâstra*, interpreta la enseñanza tradicional de *Buda* según los dos pla-

[2] Ver Raju, ob. cit., p. 241.

[3] Ver, por ejemplo, Nâgârjuna's Mahâyâna-Vimshaka. "The Eastern Buddhist", IV, 2 (1927), p. 169. El *Mâdhyamikasûtras* está todo basado en esta distinción

nos de la verdad. La enseñanza de *Buda* se refiere a dos clases de verdad, la relativa y condicional, por una parte, y la verdad trascendente y absoluta por otro. Todo el afán del budismo se basa en esta distinción, y su objetivo es lograr el conocimiento de esta verdad trascendente y absoluta, que es la Iluminación, el Nirvâna. Nâgârjuna se mantiene en el mismo planteo y su objetivo es el descubrimiento de esa verdad absoluta y última. Esa verdad y Realidad de todos los seres, llamada también "Real Estado de Todos los seres", es significada asimismo por el término *Dharmata*. La ilusión de los sentidos y de la mente nos impide conocerla. Debemos tratar de ver el estado de los seres, tal como es en sí.

La distinción, pues, entre la Verdad o Realidad Absoluta (Paramârtha) y la Verdad o Realidad Relativa (*Samvriti*)[4] se halla claramente en Nâgârjuna y define el objetivo del mismo: descubrir, captar y señalar cuál es la verdadera y última realidad de las cosas, es decir, la Realidad Absoluta (*Paramârtha*). El objetivo es descrito en términos místicos por el mismo Nâgârjuna: "El ojo no puede ver y la mente no puede pensar; ésta es la Suprema Verdad a donde no ha entrado ningún hombre. La región donde la plena visión de todos los objetos se alcanza de una vez ha sido llamada por el *Buda* el Supremo Fin (*Paramârtha*), el Absoluto, la Verdad que no puede ser predicada con palabras"[5].

Pero ¿en qué consiste esta Suprema Realidad, este Absoluto?

3. El Vacío como realidad última.

Nâgârjuna designa la última realidad de las cosas como el "Vacío" (*Shûnya*), o la "Vacuidad" (*Shûnyatâ*). La verdadera realidad es el vacío total y absoluto, es decir, la carencia de toda determinación real, ya se exprese ésta por

[4] *Samvriti* significa literalmente "lo que cubre", es decir, lo externo, relativo y empírico. *Samvriti satya* es la verdad empírica, fenoménica, variable. *Paramârtha* significa "la realidad" simplemente, y se aplica a la realidad trascendente y absoluta.

[5] *Mâdhyamika-shâstra*, III. Citado por Zimmer, o. c., p. 520.

afirmación o negación. De las cosas, en consecuencia, no podemos decir que tengan algún carácter determinado, ni que sean, ni que no sean. Tampoco podemos refugiarnos en un dilema positivo o negativo: o son o no son; ni son, ni no son. Nâgârjuna quiere, de esta manera, expresar que la última realidad está más allá de toda "designación verbal", y aun de toda "designación mental". No podemos, en manera alguna, expresar lo que es el Vacío, con una afirmación precisa, ya sea en sentido positivo o negativo. Ni siquiera propiamente hablando podemos decir qué "es vacío" o qué "no es vacío". Porque ya implica una cierta actitud mental frente a la última realidad. Utiliza el término "vacío", sólo porque es más apto para designarla con el menor riesgo de error. "La última realidad no puede ser llamada Vacío, ni no Vacío, ni ambos a la vez ni ninguno, pero en orden a indicarla, puede ser llamada El Vacío"[6]. Tal vez la mejor expresión para significar el Vacío sea la "no-discriminación", el no tener carácter discriminatorio alguno, el no tener propiedad o particularidad fija y determinada. Cada cosa ha nacido aparentemente de la combinación de muchas causas. Esta combinación está vacía a su vez porque no tiene un carácter fijo. Todo es producido de esta combinación de causas, que no tiene su carácter propio, y éstas son vacías porque no tienen atributos propios.

El Vacío es, pues, la última y verdadera realidad, el estado real de los seres, más allá de la designación verbal o mental o de toda ilusoria determinación. Por eso, esta última realidad es denominada por Nâgârjuna el carácter o "estado de la realidad", *tattvasya laksana*: *laksana* expresa el carácter especial de una cosa; *tattva* significa lo real, el ser real. Este ser es el que, según Nâgârjuna, está más allá de toda posible expresión verbal o conceptual: el estado real es descrito como el estado tranquilo, sin dependencia de otro, sin designación verbal, sin discriminación. Ahora bien, esta última realidad es sinónima para Nâgârjuna de la esencia de

[6] Ibíd., XV, 3.

las cosas (*Dharmata*), del Nirvâna y de la Ley budista del "origen dependiente".

Esta última ley es particularmente considerada por Nâgârjuna como expresiva de la esencia de las cosas, del vacío. La ley del origen dependiente significa que todo lo que acaece no tiene su realidad por sí misma, sino que la tiene en dependencia de otra causa. En consecuencia, su realidad no es una realidad permanente, auténtica, y por ello la ley del origen dependiente no es otra cosa que la esencia misma de las cosas carente en absoluto de ser propio. Por lo mismo, la ley del origen dependiente expresa la realidad última, el estado de las cosas real, que es el vacío. Esta misma ley del origen dependiente, hace que no pueda afirmarse nada de las cosas en realidad de verdad, esto es, no se puede decir de ellas ni que son ni que no son, ni que son permanentes ni impermanentes, ni que son unas ni diferentes, pues no tienen de suyo realidad alguna. De aquí que el vacío y la ley dependiente son a la vez la ley de la "Vía Media" entre la afirmación y la negación.

La ley del origen dependiente prueba, según Nâgârjuna, que ninguna cosa tiene "realidad propia" (*svabhâva*). La razón es porque todo lo que tiene su existencia o sus características recibidas de otro, no tiene existencia o características propias. Y, por lo tanto, carece en absoluto de tales características y en sí es vacío. Así, por ejemplo, el calor dado al agua por el fuego no es una propiedad del agua[7].

Pero ¿cómo probar que las cosas son en sí mismas vacuidad? Nâgârjuna parte precisamente de la ley del origen dependiente (*pratityasamuppâda*) como de su primer punto de apoyo para la demostración de la vacuidad de todo. Si todas las cosas están sujetas a la ley del origen dependiente, es decir, todas dependen de una causa, lo que está demostrado por su impermanencia, se pregunta si estas cosas son reales o no reales. Si ellas son reales, dice Nâgârjuna, ya no es necesaria una causa que las ponga en la realidad. Pero

[7] *Mâdhyamika-shâstra*, I, 10.

si ellas no son reales, resulta sin sentido hablar de su causa[8]. Con ello Nâgârjuna ha demostrado que es imposible la producción de una realidad por una causa, y como, por otra parte, nada puede nacer por sí mismo, él concluye con la negación universal de toda realidad. En consecuencia, todo lo que aparece no tiene "realidad propia", sino que es simplemente vacío. Así ha demostrado Nâgârjuna, en los siguientes capítulos, la irrealidad, es decir, el vacío, de todo el mundo que se nos presenta como si fuera real. Nada es real. Ni los sujetos, y por tanto tampoco sus acciones[9]. Es fácil ver que Nâgârjuna ha llegado de esta manera a la negación total de la realidad mundana y también de todas las acciones de los seres: nada puede librarse de esta negación. El espíritu de *Prajñâpâramitâ* y las negaciones atrevidas y contradictorias del *Vajjracchedikâ* surgen espontáneamente de esta prueba de Nâgârjuna. En los siguientes capítulos aplica su principio Nâgârjuna a todos los demás elementos, mostrando que todos ellos son vacío. Los skandhas o primeros elementos (c. 4), el espacio y el tiempo (c. 5, 6). De aquí se sigue también que la ley del Karma y el Samsâra son igualmente vacíos. Si no hay actividad, ¿cómo puede haber Karma? (c. 8). Todo es irreal, la distinción entre los actos buenos y malos y el fruto bueno o malo de los actos. Lo mismo se diga del Samsâra (c. 11), el cual es inconcebible, porque si las cosas no han tenido principio ni fin, tampoco pueden tener el medio del tránsito entre el principio y el fin, que es el Samsâra. Igualmente niega Nâgârjuna el valor a los demás principios budistas, como el principio del sufrimiento (c. 13) y, particularmente, se detiene en demostrar el vacío del sujeto, del âtman. Nada extraño que el Nirvâna mismo y su principio sea también vacío. Si no hay ni nacimiento ni muerte, tampoco hay Nirvâna (c. 25). Y si no hay ley del dolor, ni Samsâra ni Nirvâna, tampoco hay *Buda*, ni Iluminado que haya sido una realidad, sino que todo es vacío. El *Buda* mismo, el Tathâgata, es vacío. Si la realidad del mundo es el vacío, también la realidad de *Buda* debe

[8] Ibíd., I, 6
[9] Ibíd., I, 10

esfumarse en el vacío. El *Tathâgata* no tiene realidad ni naturaleza propia, es sin naturaleza, porque la verdadera realidad absoluta es la no naturaleza, el vacío[10].

4. "La Vía Media": Mâdhyamika.

Si el estado real de las cosas es el vacío y éste está más allá de toda designación verbal o conceptual, porque es la carencia de toda precisión, carácter, o determinación discriminativa, es natural que la actitud y el método de expresión adoptado por Nâgârjuna sea llamado "Vía Media". *Mâdhya* significa "media" y ha dado el nombre a la escuela de Nâgârjuna: *Mâdhyamika*. *Buda* había predicado la "Vía Media" en el terreno ascético, condenando a la vez el extremo del placer y el extremo del dolor por sí mismo, y también habría adoptado una actitud intermedia entre la afirmación y la negación, respecto de ciertas proposiciones metafísicas. De esta manera habría *Buda* condenado por igual el eternalismo y el nihilismo. Leemos en el *Samyutta-Nikâya* la enseñanza de *Buda*, que ha sido aplicada de una manera especial a la existencia del alma y a la permanencia o inmortalidad del alma del Iluminado después de la muerte: "Que las cosas tengan ser constituye un extremo de la doctrina; que las cosas no tengan ser es el otro extremo. Estos extremos, o Kaccana, deben ser enviados por el Tathâgata, y ésta es la «Doctrina Media» que él enseña"[11]. Nâgârjuna,

[10] Raju, ob. cit., 250.

[11] SN, XXII, 90, 16. A continuación de este texto se enumeran los 12 eslabones de la cadena del "origen dependiente", lo que confirma la doctrina de Nâgârjuna, que funda su afirmación del vacío y la "vía media" en dicha ley. La doctrina de la "vía media", como prescindencia de toda afirmación y de toda negación, cuyas raíces están ya en el Hînayâna, se desarrolló en los sûtras mahâyânas cuya herencia Nâgârjuna explotó. No sólo el *Prajñâpâramitâ* y el *Vajracchedikâ* sino el *Saddharma-pundarika*, el *Astasâsharikâ Prajñâpâramitâ* y el *Lankâvatâra* repetidamente niegan la realidad del mundo fenomenal y lo reducen todo a ilusión. Pero más explícitamente se encuentra en Ashvaghosha ya formulado el principio de la dialéctica de Nâgârjuna. "Las cosas del mundo no son ni materia, ni conciencia, ni no-ser, ni ser; ellas son en último término inexplicables". *Mahâyânashraddhotpâda Shâstra* (El despertar de la Fe en el Mahâyâna. Trad. inglesa de D. T. Suzuki, ps. 111-112). Pero fue Nâgârjuna quien defendió sistemáticamente el principio y lo extendió a todos los aspectos del ser y del pensar.

al aplicar este método o actitud de la vía media a la última realidad de las cosas, la extiende universalmente a todas las realidades, a todos sus componentes, a todas las doctrinas y a todos los principios metafísicos, morales y religiosos del budismo. Esta doctrina media significa la suspensión del juicio entre la afirmación o la negación de cualquier tipo que ella sea.

Así, por ejemplo, repite que las cosas no son ni permanentes ni impermanentes; ni dolor, ni placer; ni yo, ni no-yo; ni ser, ni no-ser.

He aquí cómo Vicente Fatone sintetiza esta "vía media" entre la afirmación y negación: "Y Nâgârjuna contesta: Salvarse, no salvarse. . . Ser, no ser: ingenua alternativa de los que van a tientas. El Nirvâna no puede ser. ¿Cómo insistir en esta herejía de salvación, si el Nirvâna no puede ser, nada puede ser? El Nirvâna no será nuestro porque ni es el Nirvâna, ni somos nosotros. Ser: mundo de las apariencias; no-ser: mundo de las apariencias; ser y no-ser: mundo de las apariencias; ni ser, ni no-ser: mundo de las apariencias" [12].

Por este método de observación uno alcanza el estado en que se verá libre de todas las opiniones, de la designación verbal y aun de las facultades mentales. Este estado es equivalente al Nirvâna; y éste es el llamado "estado real de las cosas". Lo que el Canon Pâli había aplicado al Santo, es decir, que de él no podemos decir que es, ni que no es, ni que o es o no es, ni que ni es ni no es, eso, lo aplica Nâgârjuna a la realidad última. Ni siquiera podemos decir, estrictamente hablando, que es Vacío o No-vacío. Véase cómo aplica su principio al mismo *Buda*: "No debe decirse que el Tathâgata (*Buda*) es vacío, o que él es no-vacío, o que él es ambas cosas, o que él es ninguna de las cosas. Se le ha dado un nombre, sólo para dar una idea de él" [13].

Y la consecuencia será que no podemos hablar de ser ni de no-ser, de *Buda* ni de no-*Buda*, de Nirvâna ni de no-

[12] Fatone, V., *El Budismo nihilista*, p. 147.
[13] Raju, P. T., ob. cit., p. 251.

Nirvâna, de samsâra ni de no-samsâra, ni de origen causal, ni de aniquilación, ni siquiera de doctrina de *Buda*: "Nuestra felicidad consiste en la cesación de todo pensamiento"[14].

Terminemos recopilando la paradójica doctrina del Vacío con unas citas más:

Comienza Nâgârjuna probando que es absurdo hablar de ser y no-ser, de causa y de origen causal, con un razonamiento parecido al de Parménides:

"Ni el no-Ser ni el Ser
Pueden tener causa.
Si se trata del no-Ser, ¿de qué va a ser causa?
Si se trata del ser, ¿para qué hace falta causa?"[15].

Buda no se salva de esta ley general, pues tan absurdo es decir que existe después del Nirvâna, o que existió durante su vida, como lo contrario; así como negar o afirmar ambas cosas a la vez:

"¿Qué es el *Buda* después de su Nirvâna? ¿Existe o no existe? ¿O ambos a la vez o ninguno de los dos? Nosotros nunca lo podremos concebir. ¿Qué es el *Buda* durante su vida? ¿Existe o no existe? ¿O ambos a la vez o ninguno de los dos? Nosotros nunca lo podremos concebir"[16].

[14] *Mâdhyamika-shâstra*, XXV, 24

[15] Ibíd., I, 6. Parménides afirma que el ser no puede tener origen ni del ser ni del no ser: no del ser, porque se impondría que el ser existiría antes del ser, lo que es inconcebible; ni el no ser, porque "del no-ser no puede surgir más que el no ser" (Diels, Fr. 8, 5-12). Parménides admite —a diferencia de Nâgârjuna— que hay sólo "un camino": la afirmación "el Ser es", pero que éste es uno e inmutable, y que no hay ni generación de nuevos seres ni destrucción. Coincidiría con Nâgârjuna en admitir (y a eso se dirigen los argumentos de uno y otro) que todos los cambios o el aparecer y desaparecer de nuevos seres o fenómenos, son puramente ilusorios. Aristóteles dice de Parménides que "parte de un falso supuesto y llega a una conclusión incorrecta" (*Física*, I, 3, 186 a 7-8). El falso supuesto en Parménides consiste en no ver un ser intermedio o relativo entre el ser absoluto y el no-ser absoluto (ibíd., ibíd., 187 a 3-11). Tomado "literalmente" el dilema de Nâgârjuna cae en idéntico sofisma. Al decir "ni el ser, ni el no-ser pueden tener causa", ni tiene en cuenta que entre el simple ser y el simple no-ser (que ciertamente no pueden ser causados) puede pensarse también el ser relativo (dependiente, condicionado) el cual puede tener causa y puede ser destruído

[16] Ibid., XXV, 17, 18.

La misma doctrina de *Buda* es vacío y no ha sido predicada. Es una ilusión dar a las palabras cualquier sentido; ninguna responde a ningún objeto real. Por eso la única actitud realista es la cesación de todo pensamiento, de toda palabra y nombre, la quietud absoluta de la mente: allí está el Nirvâna, la felicidad.

"Nuestra felicidad consiste en la cesación de todo pensamiento
En la cesación de la Pluralidad
A nadie y en ninguna parte
Ha sido predicada la doctrina de *Buda*"[17].

Pensar en el mismo Nirvâna y en la liberación es una ilusión. La ley absoluta del vacío es implacable. Todo se esfuma ante ella. No hay ser, ni causalidad, ni efecto, ni agente, ni Nirvâna, ni liberación, ni aniquilación.

"Si todo es vacío
No hay (real) origen causal, no (real, sino ilusoria) aniquilación
¿Cómo es concebido el Nirvâna?
¿Por cuál liberación? ¿Por cuál aniquilación?"[18].
"No hay, por tanto, posesor (sujeto)-causa,
Ni hay efecto sin causa,
Y si en absoluto no surge efecto alguno,
(¿Cómo podemos distinguir entonces)
entre las causas y las no-causas?"[19].

Ésta es la consecuencia total de la doctrina del vacío: "Si los seres son vacíos, no tienen existencia real". No hay causa alguna. Y si no tienen existencia real, tampoco son vacíos, y, por tanto, no hay ni sujeto ni efecto alguno, ni no-causa, ni aniquilación. El vacío en sí y el silencio en la mente, que ni siquiera debe pensar en el vacío, porque, en fin, ni existe el vacío, ni el no-vacío[20].

[17] Ibíd., XXV, 24.
[18] Ibíd., XXV, 1.
[19] Ibíd., I, 14.
[20] Véase una buena síntesis en Fatone, ob. cit., ps. 146-148.

B) SENTIDO ÚLTIMO DE LA DOCTRINA DE LA VACUIDAD

La doctrina paradójica del Vacío, tal como ha sido expuesta por Nâgârjuna, ha sido objeto de las más contradictorias interpretaciones: para algunos Nâgârjuna y su escuela significan un puro nihilismo, tanto de las cosas como del Absoluto; para otros, en cambio, la "vacuidad" señala una realidad positiva y trascendente que da origen y explica el mundo fenoménico; finalmente, para otros es Nâgârjuna un agnóstico.

1. El Nihilismo.

En general las escuelas hindúes, adversas al budismo, han interpretado a Nâgârjuna como nihilista y han tratado de criticarlo en este sentido. Shankara, el gran metafísico vedânta, considera la doctrina del vacío como un puro nihilismo, falto de consistencia, que se condena a sí mismo[2].

Raju observa que en la India clásica Nâgârjuna fue tenido como un típico nihilista, al paso que los budistas lo han defendido de tal acusación[22]. Por su parte, subraya Hiriyanna: "Los pensadores hindúes describen la escuela Mâdhyamika como nihilista y no tienen dificultades en refutar esta posición aparentemente absurda. Algunos llegan todavía más lejos: hasta decir que tal punto de vista no necesita refutación seria, porque se condena por sí mismo". Por lo mismo concluye: "No podemos, por tanto, dudar según su punto de vista. Los Mâdhyamikas eran nihilistas en el sentido literal del término"[23]. Hiriyanna parece participar personalmente de la misma opinión. Después de citar la respuesta de Candrakîrti a la acusación de nihilismo, por la cual se defiende diciendo que el nihilismo de Nâgârjuna no es un nihilismo vulgar, continúa: "Por ello es claro que el Mâdhya-

[21] Sharma, *Indian Philosophy*, p. 260.
[22] Raju, P. T., obra citada, p. 225.
[23] Ob. cit., p. 221.

mika tiene también un punto de vista negativo, aunque no sea idéntico con el nihilismo como se entiende ordinariamente. Difiere de éste, según se dice, en cuanto que la negación es aquí el resultado de un examen lógico de la experiencia y no simplemente una negación dogmática o instintiva"[24]. Y aunque reconoce que algunos modernos especialistas sostienen que la escuela de Nâgârjuna no es estrictamente nihilista sino que niega solamente la realidad empírica, termina diciendo: "Pero nosotros no podemos, de acuerdo con la evidencia que podemos obtener en la literatura filosófica hindú, admitir tal conclusión. Y no sólo los hindúes, sino también los jainas, debemos agregar, sostienen que la escuela Mâdhyamika es nihilista"[25]. Las mismas escuelas budistas contrarias al Mâdhyamika, acusaban de nihilistas a Nâgârjuna y los suyos.

Entre los modernos historiadores también el hindú S. N. Das Gupta ha interpretado a Nâgârjuna en sentido nihilista[26].

Ahora bien, supuesta esta interpretación, las cosas y el hombre, el Nirvâna y *Buda* mismo quedan reducidos a pura ilusión, a un fenomenal absoluto carente de sentido.

2. Realismo trascendente.

Pero otros se inclinan más bien a considerar la teoría del vacío como la afirmación de una realidad última trascendental, la cual no puede ser expresada por palabras o conceptos algunos. Todo el mundo del samsâra, el de las experiencias de los seres individuales y de sus diversas propiedades tiene, como tal, una realidad precaria: en sí mismo considerado, no posee realidad propia y, por tanto, es no-ser. Pero, en el fondo, todo este mundo es una realidad auténtica, escondida tras las apariencias fenoménicas, absolutamente trascendente, que no podemos nosotros aprehen-

[24] Ibíd., p. 222.
[25] Ibíd., ibídem.
[26] *A History of Indian Philosophy* Cambridge University Press, 1922-1940

der por nuestros conceptos ni expresar por nuestras palabras. Nâgârjuna quiere así apartarnos de un realismo ingenuo, para llevarnos a la afirmación de "la verdadera realidad" de las cosas. Sin embargo, es evidente que la escuela de Nâgârjuna no puede calificarse simplemente de "realista". Los mismos Mâdhyamikas rechazan este epíteto y condenan a los que afirman el ser o la realidad. ¿Cómo, pues, entenderlos?

3. Agnosticismo.

Por eso otros nos presentan a Nâgârjuna como agnóstico. La realidad es en sí vacía de toda determinación. Ahora bien, nosotros no podemos conocer, sino por medio de conceptos que expresan determinaciones de las cosas, y, por consiguiente, no podemos conocer la realidad tal como es en sí. Dados los caracteres determinados, todas las propiedades, tanto las positivas como las negativas, suponen una determinación de la cosa y toda determinación es de suyo carente de realidad. En consecuencia, nada podemos expresar por nuestros conceptos ni por nuestras palabras. Tampoco podemos negar la realidad de los seres, porque eso sería afirmar algo acerca de ellos. La conclusión es que debemos abstenernos, ya que somos incapaces de alcanzar un conocimiento propio de la realidad. Por eso no podemos decir nada, ni afirmar, ni negar. La única actitud es la abstención, la *epojé* o abstención de toda afirmación o negación, propia de los sofistas griegos. A este resultado parece acercarse Vicente Fatone al final de su estudio sobre esta doctrina: "Nâgârjuna, en definitiva, ordena suspender el juicio, y esa actitud es consecuencia del análisis de las cuatro posibilidades: ser, no-ser, ser y no-ser, ni ser ni no-ser. No puede serle atribuída ninguna tesis y Nâgârjuna no se cansa de repetirlo"[27]. "Todo eso dígase: Pero recuérdese que nada de eso es, y recuérdese que no puede decirse que nada de eso no-es. Nada es en sí y nada es vacío y el vacío no es

[27] *El budismo nihilista*, p. 152

nihilidad sino la negación de la nihilidad. "No digamos *shûnya* y no digamos *no shûnya*, porque cualquier cosa que dijésemos afirmaríamos, y nada debe ser afirmado"[28]. "La palabra nos condena, porque sólo la palabra puede expresar el ser y el no ser. Y Nâgârjuna calla". "Éste es el método y ésta es la conclusión del método: silencio, quietud, apaciguamiento, que ni siquiera el fundador de la doctrina se había atrevido a expresar con palabras"[29].

4. Abstención pedagógica.

La mayoría de los intérpretes modernos budistas, y no pocos de los especialistas europeos coinciden en que la actitud de Nâgârjuna no puede ser calificada simplemente de nihilista, ni siquiera de agnóstica. ¿Cómo entonces podríamos comprender, ya que sus fórmulas son un continuo llamado a abstenerse de toda afirmación respecto de la realidad última de los seres? Creemos que debería calificarse como de "abstención pedagógica", la cual tiene como objetivo no incurrir, por una parte, en error (aspecto negativo), y acercarnos lo más posible a vislumbrar la que es la última realidad (aspecto positivo), en sí misma inexpresable para nosotros, pero que, sin embargo, captamos "en alguna manera".

Es evidente, por lo tanto, que Nâgârjuna quita al mundo fenomenal el valor de realidad última, de una verdadera realidad subsistente. En este sentido nada tiene realidad en sí, todo es vacío, porque todo es impermanente y, por ello, no tiene ningún carácter real, ninguna determinación. Pero no cabe duda que Nâgârjuna está "señalando" una realidad fundamental. Radhakrishnan observa: "Hay una realidad fundamental, sin la cual las cosas no pueden ser lo que son. *Shûnyatâ* es un principio positivo"[30]. Resumiendo el pensamiento budista dice también L. Suzuki: "El Mâdhyamika da al Dharmakâya el sentido de Vacío, que puede, sin em-

[28] Ibíd., p. 156.
[29] Ibíd., p. 157.
[30] *Indian Philosophy*, vol. I, p. 663, citado por Zimmer, ob. cit., p. 521

bargo, significar realidad no expresable en palabras. Los Yogâcâras le dan el sentido del absoluto"[31]. La misma interpretación ofrece Raju, notando que no puede haber una negación del mundo fenomenal como realidad sin referencia a la realidad verdadera. Es evidente que para Nâgârjuna hay dos verdades: la verdad superficial, que tiene como realidades las cosas aparentes, y la verdad profunda o absoluta, que está escondida en el fondo de estas realidades fenoménicas. La afirmación de que las realidades fenomenales no son la verdadera realidad, nos lleva al fundamento de aquella que hace posible todas las cosas de este mundo fenomenal y contingente[32]. Sharma es todavía más explícito en este sentido, pues trata de probar en su exposición que *shûnya* se refiere a la Realidad trascendente[33].

La exhortación de Nâgârjuna al silencio, a abstenerse de la afirmación y de la negación respecto de la última realidad, ha sido explicada también en sentido positivo por Maryla Falk. "El Mâdhyamika. . . silenciando los procesos discursivos (*nama-samjñâvyavahâra*) se revela a sí mismo como un método esencialmente soteriológico, dirigido a guiar el pensamiento a través de la eliminación de la *prapañca*, la cual es «palabra», para la realización del *Dharmata* indiferenciado e inexpresable, la Vaciedad (*shûnyatâ*) de la contingencia, la plenitud de la conciencia universal trascendental y estática (*tathâtâ*)"[34].

Ya Candrakîrti, cuyo pensamiento es tan atrevido como el de Nâgârjuna, apunta esta misma interpretación. El Ab-

[31] *Budismo Mahâyâna*, p. 87

[32] Ob. cit., ps. 253-255

[33] "Unfortunately the word «Shûnya» has been gravely misunderstood [ ] Shûnya, according to the Mâdhyamika, we emphatically maintain, does not mean a «nothing» or an «empty word» or a «negative abyss». Shûnya essentially means Indescribable (avâchya or anabhilâpya), as it is beyond the four categories of intellect (chatuskoti-vinirmukta) It is Reality which ultimately transcends existence, non-existence, both and neither". Ob. cit., p. 74.

[34] *Nâma-rûpa and Dharma*, Univ. of Calcuta, 1943, p. 74. Consecuentemente con esta doctrina de la "inefabilidad" del Dharma, los mâdhyamikas repetían que *Buda* no había en realidad enseñado nada, no había pronunciado ninguna palabra "Igualmente Nâgârjuna en su *Nirupamavasta* alaba a *Buda* porque no afirmó nada, puesto que no hay diferenciación en el *Dharmadhatu* (Realidad Última)" Ibíd., ps. 72 73.

soluto no puede ser concebido ni por el conocimiento empírico, ni por el trascendental. Ningún tipo de conocimiento ni pensamiento es aquí admisible, porque ninguno es capaz de representar ni formular el ser, ni el no ser ni el Nirvâna. De ahí que toda formulación caiga en aporías o contradicciones insolubles. Pero, a renglón seguido, nos dirá que, además de esas dos especies de conocimiento, está el conocer absoluto, que "es esencialmente eterno y sin comienzo", del cual nada podemos decir.

"Si se responde que los que están en el mundo fenomenal podrán conocer (el Nirvâna), preguntamos: ¿Lo conocerán empíricamente o metafóricamente (*samsârâvasthitâ*, vijñânena)?". Si imaginas lo primero, ello es imposible, porque "la conciencia empírica sólo capta objetos (aislados)" y el Nirvâna es una totalidad sin objetos diferenciados. Pero tampoco es posible conocer el Nirvâna por el "conocimiento trascendental (jñanena)". Porque éste debería serlo del "Vacío universal. Pero éste es (el conocimiento absoluto), que es esencialmente (eterno), sin comienzo. ¿Cómo puede este conocimiento, que en sí es indefinible (sin carácter alguno), captar (el juicio definido): «el Nirvâna es negación de ambos: ser y no ser?». En verdad la esencia del conocimiento absoluto escapa a toda formulación"[35]. Según esto, podrían distinguirse tres niveles de conocimiento: El *conocimiento empírico*, o de los sentidos; el *trascendental*, llamado también metafísico, o del entendimiento, el cual se maneja por conceptos y no puede superar las aporías de las cuatro categorías del pensar conceptual: ser, no ser, ambos, ninguno; finalmente, el conocimiento absoluto que conoce sin conceptos, más allá de toda discriminación: "esencialmente (eterno) sin comienzo. . . escapa a toda for-

[35] *Prasannapâda*, XXV, 7 Trad. de Scherbatsky, p 203 Scherbatsky traduce aquí el término *shûnyatâ-âlambana* por "universal Relativity", según su costumbre. Pero la significación literal y más usada y adaptada a la mente de los Mâdhyamikas es de "Vaciedad" o "Vacío" El mismo Scherbatsky observa que por este término se significa el Absoluto en sí, que él mismo llama "Realidad Absoluta" "the absolute Reality (samvrta-shûnyatâ) is here meant which underlies the Universe of Reality (samvrti-shûnyatâ)". Ob. cit., p. 203, nota.

mulación". Creemos que en esta triple escala del conocimiento se halla la clave de interpretación del Nihilismo o Vacío de los Mâdhyamikas. Y probablemente también la del Nihilismo o Vacío de las mismas escuelas del Hînayâna[36].

5. Síntesis.

En realidad, si queremos concretar el trasfondo y el sentido último de la doctrina del Vacío de Nâgârjuna, pare-

[36] Veamos, como ejemplo, la interpretación de la "nada" y de la "esfera de la cesación total del conocer", es decir, del estado de "ni percepción ni no-percepción", que nos dan dos grandes obras clásicas del Hînayâna *Vimuttimaga* (Camino de la libertad) de Upatissa, escrita en pâli, el siglo I d. C., y traducida al chino el siglo VI (trad. inglesa por N. R. M. Ehara, S. Thera y Kh. Thera, Colombo, 1961), y *Visuddhimagga* (Camino de la pureza) de Buddhaghosha (trad. inglesa por Pe Maung Tin; P. T. S., vols. 11, 17, 21, Londres, 1913, 1929, 1931). La nada es explicada en el *Vimuttimagga* en sentido puramente negativo. "nada es". Con expresas fórmulas dice: "Pasando más allá de la esfera de la conciencia infinita, el *yogui*, pensando "no hay nada" (*there is nothing whatsoever*), entra y habita en la esfera de la nada" (p. 118).

En cambio, la esfera de "ni percepción ni no-percepción" es explicada, no por un simple estado negativo, sino porque se llega a una "percepción fina", la cual "no es percepción" comparada con la común, pero tampoco es no-percepción", porque es una "percepción fina", diríamos pura, trascendente. He aquí el preciso comentario.

"¿Cuál es el significado de «esfera de ni percepción ni no-percepción»? Por la remoción de la falsa percepción, él adquiere la no-percepción. Por llegar a tener conciencia de la percepción fina, él entra en la esfera de ni percepción ni no-percepción (through there being a reminder of fine perception, he enters the sphere of neither perception nor non-perception" (119). Y luego la llama también "subtle perception" (120).

Explicación totalmente coincidente se encuentra en el *Visuddhimagga*, que parece inspirarse en la anterior. La "esfera de la nada" tiene sentido negativo. "nada existe", "no hay nada", "nada es". Aquí "nada" significa que "no hay nada de ello". *There is nothing of it* (III, ps. 384-386).

También da la misma interpretación de la "esfera de ni percepción ni no-percepción". Ello significa que se ha eliminado la "percepción grosera" debido a la presencia de una percepción sutil (*subtle perception*) (p. 389). Lo que se dice de la percepción, se debe aplicar a los otros "estados" de la mente, sentimiento, conciencia, contacto... (ibid.). Con ello se apunta a un estado superior, conocimiento, sentimiento, contacto puro, trascendental. ¿No habrá aquí una influencia del Mahâyâna, señalada por algunos autores, en el *Visuddhimagga*, lo mismo que ya anteriormente en el *Vimuttimagga*? O más bien, ¿no estará el mismo Mahâyâna explicitando una doctrina ya supuesta en el fondo de las fórmulas nihilistas del Hînayâna?

ce que pueden establecerse con bastante aproximación los siguientes puntos:

1) En primer lugar, no se puede calificar a Nâgârjuna simplemente de nihilista, ya que él expresamente rechaza esta actitud. Es evidente que el autor es el primero y el mejor intérprete de sí mismo. Cualesquiera que sean las implicaciones en su doctrina, sinceramente su actitud total no puede ser considerada como nihilista. Los Mâdhyamikas han rechazado siempre la acusación de nihilismo, fundándose en la doctrina de su maestro. Véanse los párrafos más interesantes del *Prasannapâda*, en el capítulo 18, dedicado al "Sí", Âtman. Aunque defiende la doctrina del no-yo, al final del capítulo se detiene a explicar "por qué los Mâdhyamikas no son nihilistas"[37].

2) El nihilismo de Nâgârjuna se dirige hacia el mundo fenomenal, afirmando que los caracteres exteriores de las cosas son aparente realidad, como las "sombras". Todo ello es producto de la ilusión. "Todas las cosas son producidas por la falsa discriminación"[38]. "Las cosas no son más que la mente misma, ellas están constituídas como fantasmas"[39].

"La trasmigración por los seis caminos de la existencia, la excelencia y la alegría del mundo celestial o el gran sufrimiento de los purgatorios, todo ello proviene de aprehender el mundo externo como real"[40]. Nâgârjuna intenta demostrar hasta la saciedad que todas las cosas "transitorias" y "perecederas" son "carentes de realidad".

3) Pero al paso que niega la realidad al mundo fenomenal, habla de la "realidad última". Esta realidad última está en todos y es el fondo de todas las cosas. Esta realidad es pura, sin discriminación. "Fuera de conceptos, sin diversidad. He aquí los caracteres de la realidad"[41].

Nâgârjuna mismo define el carácter de la Realidad (*tattvasya lakshanam*) como tranquila y feliz; de ella procede la pluralidad, pero ella es la no-dualidad absoluta, la

[37] Jong, J. W. de, *Cinq chapitres de la Prasannapáda*, p. 25
[38] *Mahāyâna-Vimshaka*, 8
[39] Ibíd., 19
[40] Ibíd., 6
[41] *Prasannapâda*, trad. de J. W. Jong, p. 27

verdad total para el entendimiento[42]. "Desde el punto de vista del Absoluto todo es igual, indiferenciado"[43]. Esta realidad última es la realidad misma de las cosas. La naturaleza individual de las cosas es considerada como sombra; ellas son, en sustancia, puras, serenas, no-dualistas y lo mismo que la Talidad"[44].

"Desde el punto de vista del Absoluto, no hay nacimiento ni tampoco hay aquí aniquilación; *Buda* es como el espacio celeste, y así son los seres; ellos son de una naturaleza"[45].

4) Pero como esta realidad pura y trascendental es inefable, se impone el más absoluto silencio acerca de la misma; detener la actividad de la mente, ya que ésta, de cualquier manera, nos lleva al error. El sabio, apenas realiza esta profunda verdad, inhibe todo género de consideraciones, ya que todas son en el fondo falsas. "Por el contrario, los Bodhisattvas desde su primera resolución, pronuncian el gran voto [de salvar los seres]. . . Ellos poseen un saber muy agudo, buscan el verdadero carácter del *Dharma* y abandonan todo género de consideraciones, a saber, las consideraciones que se refieren a lo puro e impuro, lo eterno y lo transitorio, la felicidad y el dolor, lo vacío y lo real, el yo y el no yo. . .". ¿Cuál es la finalidad de sobrepasar todas estas consideraciones sobre las diferencias de las cosas? Precisamente llegar a captar el "verdadero carácter" de las mismas. "Rechazando estas vistas falsas y estas consideraciones agudas, los Bodhisattvas no ven en las cosas exteriores sino el verdadero carácter, que no es ni puro ni impuro, ni eterno ni transitorio, ni felíz ni doloroso, ni vacío ni real, ni personal ni impersonal. . . La posición [puramente neutral] adoptada por los santos es llamada *Prajñâpâramitâ* [sabiduría trascendente]"[46]. Éste es un texto típico de Nâgârjuna.

[42] *Mâdhyamika-shâstra*, XVIII, 9. Citado por Sharma, p. 85
[43] *Prasannapâda*, trad. de J. W. Jong, p. 37
[44] *Mahâyâna-Vimshaka*, 4
[45] Ibíd., 2.
[46] *Prajñâpâramitâshâstra*, XXX, 4, 3. Traducción de E. Lamotte, ps. 1105-1106

Resume todo su pensamiento mâdhyamika. En síntesis nos dice: para conocer el verdadero *Dharma* de las cosas (la realidad última trascendental pura e indiferenciada), es necesario silenciar el proceso conceptual y discursivo que procede siempre por diferenciaciones. A la realidad última, vacía de toda discriminación, ha de corresponder un conocimiento, vacío también de todo acto discriminatorio, de todo concepto y de toda afirmación.

6. Valores de la doctrina de la vacuidad: el "gran salto" y el "gran riesgo".

Pero se preguntará, ¿cuál es el valor de esta actitud, que parece condenar la mente al silencio total? ¿No es en el fondo un pesimismo nihilista? ¿Qué se puede construír sobre esta actitud? Nada, si se detuviese en el simple nihilismo o agnosticismo. Pero el espíritu parece ir "más allá".

1) La doctrina de la vacuidad intenta dar un "gran salto" para trascender la deficiencia de nuestro modo limitado y parcial de conocer. Con sus fórmulas negativas y con su invitación a detener el proceso mental, está tratando de señalar la forma más profunda de reconocer que el absoluto como tal es inexpresable, inefable. Es un esfuerzo gigantesco por expresar lo que es inexpresable para la mente humana. He aquí su valor y su aspecto positivo.

Una interpretación metafísica moderna de la Nada, inspirada en la tradición budista de Nâgârjuna, puede verse en el tratado del filósofo japonés Kitaró Nishida, *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*, Tokio, 1958. Nishida, en su análisis del mundo inteligible, distingue cuatro grados del Universal. "Universal of Judgement", "Universal of Self-consciousness", "Intelligible Universal" y "Universal of absolute Nothingness" (ps. 121-136) Este último envuelve todos los demás, está más allá de todos los valores, de lo bueno y de lo malo, del ser y del no ser Pero no es pura nada sino el "conocimiento primitivo", el Universal "absolutamente indeterminable" (p. 140), que está "más allá de toda determinación" (p. 138) "In the direction of self-determination of knowledge, there remains only formal self consciousness, i e there remains only the primary form ("Unform") of knowledge. This phase of consciousness of absolute Nothingness, which is Nothing as well as Being, can become evident for the theoretical Self, only in self-reflection of knowledge as such" (p. 140)

2) Pero este gran salto incluye a su vez un "gran riesgo", que no siempre Nâgârjuna sabe evitar. Se cae en el peligro del irracionalismo, del nihilismo y del agnosticismo. Nâgârjuna carga el acento, si nos atenemos a sus fórmulas, en el aspecto negativo, señalando la inadecuación de nuestro conocimiento sensible y conceptual con el ser último de las cosas. A fuerza de insistir en ello, se da la impresión de que no podemos conocer nada y, en consecuencia, se sigue que debemos inhibir juntamente toda afirmación o negación. Aquí está el riesgo del agnosticismo más radical.

3) Pero Nâgârjuna ha caído asimismo en otro riesgo que su actitud unilateral no puede evitar. La ambigüedad con que procede acerca del mundo de la experiencia, del mundo contingente o fenoménico. Aquí también se limita a afirmar su falta de realidad absoluta, y, por lo tanto, parece negar todo valor real a los caracteres del mundo empírico. Pero el hecho de que una realidad no sea autónoma sino dependiente, de que los caracteres de las cosas no sean permanentes, no les niega que tengan también su "propia realidad", aunque ésta sea relativa, temporal y transitoria. Los textos idealistas de Nâgârjuna por un lado y su repetida afirmación de que todo lo que es transitorio es vacío, inducen al error o por lo menos a la ambigüedad de considerar irreal lo que es contingente o transitorio. Éste es uno de los sofismas centrales escondidos en la dialéctica destructiva de Nâgârjuna.

Pero cualquiera sea la opinión que se forme uno acerca del valor real que Nâgârjuna atribuye al mundo fenoménico, cualquiera sea la unilateralidad en la exposición misma o en la urgencia del silencio total frente a la realidad absoluta y última de las cosas, no cabe duda que Nâgârjuna reconoce una "Realidad Última" de pureza inefable y trasparente, como la naturaleza de *Buda*. No olvidemos que el mismo Nâgârjuna se ha movido también en el mundo piadoso de la Budología. Aunque, por una parte, nihiliza la existencia de *Buda*, por otra, profesa devoción, admiración y confianza ciega en el *Buda* celestial. En el *Mahâprajñâpâramitâshâstra* nos describe a *Buda* como superior a los

dioses, Maheshvara, Vishnu, Kumâra. . . "Sólo *Buda* puede llevar el nombre de *Buda*. Es necesario rendirle homenaje, tomarlo como maestro y no servir a los dioses"[47]. En la descripción de Nâgârjuna, *Buda* aparece como el único verdadero Dios, con "las grandes cualidades y fuerzas del supersaber", con un "pensamiento absolutamente puro" y por ello con poderes milagrosos, superiores a los de los dioses[48]. En fin, *Buda* es el Omnisciente: "El omnisciente (*Buda*) existe realmente" y su ciencia es "Inmensa, incalculable, infinita"[49].

Las fórmulas del Nâgârjuna de la devoción y del Nâgârjuna metafísico, acentúan la ambigüedad de su doctrina mâdhyamika, pero unas y otras tienen al menos en común el fondo de una Realidad trascendente, cuya pureza ("vacuidad") se quiere salvar a toda costa. Ella está más allá de todo lo transitorio, pero a la vez es su naturaleza y realidad última. Es cierto que Nâgârjuna rechaza toda teología positiva y toda teología negativa. Pero no es menos cierto que trata de orientarnos hacia la realidad del Absoluto, haciéndonos vivir con el silencio su trascendencia inexpresable. Su doctrina, por tanto, debería llamarse una teología neutra o abstentiva, pero en último término, teología[50].

[47] Ibíd., IV, p. 144.
[48] Ibíd., ibíd., p. 145.
[49] Ibíd., ibíd., ps. 147-153.
[50] K. N. Jayatilleke dedica un detenido estudio al valor del "cuádruple dilema" budista utilizado por Nâgârjuna. Rechaza las interpretaciones negativas. Para él esta lógica no estaría contra la de Aristóteles, sino que sería otro sistema posible de lógica, según la moderna concepción de que hay muchas lógicas posibles. Ello daría su valor formal al "cuádruple dilema". Nosotros hemos tratado de hallar su valor como expresión de la realidad misma. Ver todo el capítulo VII "Logic and Truth" de su documentado libro *Early Buddhist theory of knowledge*. Allen and Unwin, London, 1963, ps. 333 y ss., especialmente p. 350.

4. EL ABSOLUTO COMO "MENTE"

La atrevida doctrina del "Vacío", aunque brillante en muchos aspectos, tiene, sin embargo, serios inconvenientes. Por de pronto, choca, en forma radical, contra la tendencia de la mente a representarse un principio permanente y director de las trasformaciones o cambios aparentes del cosmos. Además, deja sin plantear siquiera interrogantes que otras escuelas notan fácilmente y que tratan por su parte de afrontar. Así, por ejemplo, en el sistema de Nâgârjuna no existe la preocupación de satisfacer el problema del origen del mundo fenomenal y su relación con el Absoluto. Es éste un interrogante que queda sin la debida referencia. Asimismo, la doctrina del Nirvâna, como Vacío, no parece compatible con la repetida enseñanza budista de que el Nirvâna es "felicidad perfecta": ¿Cómo es posible la felicidad sin la conciencia?

Estas dificultades de la doctrina del Vacío, justificaron otras teorías que quisieron hallar tanto una respuesta al origen del mundo fenomenal, como una interpretación más satisfactoria del Nirvâna. Así surgieron las escuelas, muy semejantes entre sí y que a veces se confunden, *Vijñânavâda* y *Yogâcâra*. Éstas señalan como principio trascendente de todo el mundo fenomenal, la *conciencia* o la *mente*. El Absoluto es así representado en estas escuelas como la "Mente Universal", llamada también la Mente Pura. Es fácil advertir que, con esta solución, están adoptando una de las facetas de la doctrina ya expuesta por Ashvaghosha. Presentamos tan sólo una breve síntesis.

a) La escuela Vijñânavâda o de la Mente: Asango y Vasubandhu.

Los representantes más significativos de esta escuela son los hermanos Asanga y Vasubandhu (siglo v d. C.). En

un principio adictos a la escuela hînayâna, pasaron más tarde a defender las doctrinas mahâyânas. Asanga fue quien sistematizó por vez primera la doctrina de la mente como principio absoluto de toda realidad. La realidad última de las cosas es la Mente Pura. El Absoluto y el Nirvâna no son sino "conciencia pura" (*visuddhavijñâna*). Inspirándose en los sûtras Lankâvatâra y *Avatamsaka*, pero sobre todo en el *Despertar de la fe*, de Ashvaghosha, desarrolló la doctrina de que todo se reduce a conciencia, no existe más que conciencia (*citta* o *vijñâna*). Esta conciencia es en sí absolutamente pura y no tiene determinación alguna. En esta característica se acerca a la doctrina del Vacío de Nâgârjuna. Pero, aunque en sí es absolutamente pura e indeterminada, la Mente es el centro del cual surgen todas las cosas. Asanga crea la doctrina de la *Âlaya-vijñâna*. Ésta viene a ser como una "conciencia receptáculo" o repositorio, de donde surgen todas las determinaciones del mundo fenoménico, es decir, todos los seres con sus múltiples diferenciaciones, para retornar luego al mismo fondo indiferenciado de la conciencia. Así explica Asanga el origen de las cosas, al mismo tiempo que afirma la existencia de un principio absoluto que es conciencia pura.

Veamos cómo expone él su doctrina de la Âlaya-vijñâna o mente conciencia o conocimiento-receptáculo: "En suma (*samâsatah*) la naturaleza propia (*svabhâva*) del conocimiento-receptáculo es de ser un conocimiento-retribución, suma de todos los gérmenes (*sarvabîjaka vipâkavijñâna*). Todas las existencias (kâya-âtmabhâva) del triple mundo (*traidhâtuka*) y todos los destinados (gati) resultan (samgrihîta) de este conocimiento"[1]. Esta explicación de la existencia del mundo nos aclara la primera producción en dependencia. En otras palabras, el célebre principio de la "cadena de la causación en dependencia" tiene su origen en este conocimiento repositorio y receptáculo de todos los

[1] *Asanga-La Somme du Grand Vehicule (Mahâyânasamgraha)* Edición del texto tibetano y chino con traducción francesa por E. Lamotte, Louvain, Bibliothèque du Museon, 1938 Tomo II, cap. I, 21, p. 38

seres. "No es otro, nos dice Asanga, el origen de las cosas, ni la naturaleza de éstas, ni los actos anteriores, ni la metamorfosis de un creador, ni el yo, ni es la falta de causa o condición. Así piensan los ciegos, que sólo conocen un aspecto de las cosas y reducen éstas a aquél únicamente". Asanga pone el ejemplo del elefante presentado a los ciegos, cada uno de los cuales al tocar una parte del animal cree "tener la imagen completa, cuando solamente capta una parte del mismo. Tales son los que explican el origen de las cosas por un Dios creador o por el yo o por el karma", es decir, los actos anteriores[2]. En esta forma aclara Asanga el origen del mundo fenomenal, no previsto por Nâgârjuna.

La doctrina de Asanga fue desarrollada y confirmada por su hermano Vasubandhu, quien en sus últimos años escribió la obra *Vijñâptimâtratâ-siddhitrimshikâ*, cuyo mismo título nos indica ya su idea central: "Treinta estancias sobre la doctrina de que el mundo es una simple representación de la mente". La concepción del absoluto como conciencia o como mente es, por tanto, la idea central y explícita de esta escuela.

El discípulo de Vasubandhu, Dinnâga (siglo vi d. C.), reafirmó la doctrina del maestro de que la realidad metafísica última es pura conciencia o mente, tratando de sostenerla con argumentos lógicos propios. Hay, sin embargo, en el idealismo de Dinnâga un acercamiento al realismo crítico y metafísico de la escuela sautrântika. El nombre de Dinnâga está especialmente ligado a la fundamentación y desarrollo de la lógica, por lo cual se lo llama con razón el fundador de la lógica india medieval. Por eso la escuela que él fundó y que continuó su discípulo Dharmakîrti lleva el nombre de *Yogâcâra*, con que se designa la escuela idealista. Pero también se denomina Sautrântika-yogâcâra o Svatantra-vijñânavada[3].

[2] Ibíd., n. 20, ps. 37-38.

[3] Segun Ch. Sharma, tanto Dinnâga, el fundador de esta última tendencia de la escuela de la conciencia o Vijñâna, como su continuador Dharmakîrti, aunque se profesaron discípulos de Asanga y Vasubandhu, y admitieron como "última realidad" la conciencia, sin embargo, habrían restaurado la teoría hînayâna de la

La diferencia esencial entre estas escuelas y la de Nâgârjuna, es que ellas ponen el acento en un "atributo positivo" del absoluto, es decir, en la "mente" o "conciencia" Así dan pie para interpretaciones más personalistas del mismo. Sin embargo, el acento va siempre cargado en el carácter impersonal e indeterminado de la mente misma. Y comoquiera que esta mente es, a la vez, la realidad metafísica de todos los seres, sin dejar de ser pura y universal, ella es la última realidad, cuyo conocimiento y cuya vivencia son el ideal del budismo.

b) La doctrina de la Mente Universal en el Budismo Zen.

Esta doctrina y este ideal han sido asumidos por las escuelas posteriores, pero tal vez la que más profundamente la ha vivido es la escuela del Budismo Zen o del Budismo de la Meditación. El Nirvâna consistirá en "realizar", es decir, en descubrir y vivir, esta última Realidad, que es la Mente Universal, la mente Única.

En la mística del Budismo Zen esta Mente es la "esencia de *Buda*", la cual es, a la vez, la esencia de todas las cosas.

Veamos cómo describe esta Mente Universal, señalándola como esencia de *Buda* y de todas las cosas (que nos recuerda claramente la doctrina Âlaya-vijñâna o de "mente-repositorio" de todos los seres), un texto clásico del Zen[4]:

"momentaneidad" absoluta, aplicándola también a la conciencia misma Obra citada, p. 113 Con eso habían socavado los fundamentos metafísicos de la doctrina del Absoluto permanente, enseñada por la escuela mahâyâna y más explícitamente por Ashvaghosha, Nâgârjuna, Asanga y Vasubandhu. Véase, sin embargo, como él mismo apunta, que la tradición vedânta madura reconoció la aproximación de las escuelas del Vacío y de la Conciencia a la concepción del Absoluto en el hinduísmo Advaita (ob. cit., p. 300).

[4] *The Huang Po Doctrine of Universal Mind.* Translated by Chu Ch'an The Buddhist Society, London, 1947. Este importante tratado es uno de los textos chinos más destacados sobre la doctrina de la Secta Budista de la Meditación o *Dhyana*, llamada en chino *Ch'an* y en japonés, *Zen.* Su autor, Hsi Yun, fue discípulo de Tao I (Ma Tsu), muerto en 786, quien, a su vez, había sido uno de los primeros sucesores del Sexto Patriarca de la Secta, Hui-neng.

"Todos los *Budas* y todos los seres vivientes no son otra cosa sino la Mente Universal, fuera de la cual nada existe. Esta Mente, que siempre ha existido, es no-nacida e indestructible. No es ni verde ni amarilla, ni tiene forma ni apariencia. No pertenece a la categoría de las cosas que existen o que no existen, ni puede ser clasificada como ser nuevo o viejo. No es tampoco ni larga ni corta, ni grande ni pequeña, sino que trasciende todos los límites, medidas, nombres, palabras y todo el método de expresarla concretamente. Ella es la sustancia que tú ves delante de ti: pero comienza a razonar sobre ella y en seguida caes en el error. Es como el vacío ilimitado que no puede ser concebido, ni medido. Esta mente Universal sola es *Buda* y no hay distinción entre *Buda* y los seres vivientes, pero estos seres están ligados a formas y a buscar de esta manera la Budidad fuera de ella. Pero la misma búsqueda de ella les produce el efecto contrario de perderla. Porque es como usar de *Buda* para buscar a *Buda*, y usar la mente para alcanzar la mente. Aunque ellos hagan lo más posible durante una kalpa completa, no serán capaces de alcanzarla. Ellos no saben cómo poner fin a sus pensamientos y olvidar su ansiedad. El *Buda* está directamente ante ellos, porque esta Mente (Universal) es el *Buda* y el *Buda* es todos los seres vivientes. Ella no es menos por manifestarse en los seres ordinarios, ni es más por manifestarse en *Buda* mismo".

En este texto clásico y denso se hallan expresadas las condiciones o las características fundamentales de la Mente Universal o de la conciencia. Ella es la "realidad última" y es la "esencia" de todas las cosas, ella es "Buda", ella es totalmente "impensable" por nuestros conceptos o catego-

---

Hsi Yun vivió muchos años en una montaña llamada Huang Po, y de ella tomó el nombre su doctrina de la "Mente Universal". Murió hacia el año 850, habiendo dejado sus enseñanzas a su discípulo I Hsuan (m. 867), quien fue el fundador de la gran secta china Lin Chi, aún viviente, y que en Japón se conoce con el nombre de Rinzai y goza de gran autoridad. La doctrina fue puesta por escrito por un sabio de la dinastía T'ang, llamado P'ek Hsiu. Ver la introducción del traductor al inglés, Chu Ch'and, ps. 6 y 7, sobre la personalidad y doctrina del Sexto Patriarca y de su discípulo Tao I [Ma Tsu], en quienes se inspira Hsi Yun, puede verse H. Dumoulin, *Zen, Geschichte und Gestalt*, ps. 93-105

rías, ella está "presente", pero su presencia "no puede ser captada" por nuestra mente común; ella está en "todos los seres", pero en ninguno de ellos es "más o menos", lo que equivale a decir que es indivisible y que está "más allá" de todo movimiento, de toda diferenciación, de todo cambio. Pero ella es la vez el Absoluto, la última Realidad. Resulta difícil distinguir si estamos aquí ante una designación de la última realidad de las cosas como el "ser en cuanto ser", como el constitutivo metafísico de las cosas, o si estamos ante un auténtico Absoluto trascendente, el cual por ser la conciencia y la mente misma, tiene alguna forma de conciencia de sí y, por tanto, de cierta personalidad. Sin embargo, es evidente que las fórmulas, de suyo, acentúan el carácter impersonal de la Mente como Absoluto en el Budismo.

Sin duda alguna que este carácter impersonal del Absoluto como esencia y realidad última de las cosas, ha sido subrayado por la mayoría de las escuelas mahâyânas. Pero no han faltado las que han enseñado también explícita y fundamentalmente el aspecto personal de un *Buda* o Absoluto trascendente.

VI. EL ABSOLUTO COMO SER PERSONAL

Puede decirse que en las doctrinas sobre el Absoluto, anteriormente expuestas, el Budismo se ha manifestado dominado por una concepción del absoluto impersonal, a veces en forma clara y exclusiva. La personalidad es diferenciación, y la esencia del Absoluto está precisamente en la no discriminación, en la pureza total, en la indiferenciación. Es evidente que se advierte aquí una herencia de la teología hindú brahmánica y una indiscutible afinidad con el Vedânta.

Pero es también cierto que siempre se ha entremezclado con la misma concepción una tendencia a personalizar el Absoluto, a atribuírle conciencia y cualidades personales como la compasión, el amor, la sabiduría, etc. En una palabra, simultáneamente con la concepción impersonal del Absoluto, surgió también la tendencia a considerarlo concretado en un ser personal, como es el caso de Ashvaghosha[1]. Aun en autores en que parece predominar el absoluto indiferenciado, reducido al vacío y a la nada, según Nâgârjuna, *Buda* vuelve a aparecer como un ser personal, todavía presente y actuando sobre la humanidad para salvarla. *Buda* es superior a todos los dioses, y "por eso sólo *Buda* puede llevar el nombre de *Buda*. Es necesario rendirle adoración, tomar a *Buda* como maestro, y no servir a los dioses"[2]. Poco falta aquí para que uno se represente a *Buda* como el Dios supremo, superior a todos los espíritus y a todos los hombres. Para confirmar esta visión, enseña Nâgârjuna con claridad en los números siguientes que *Buda* tiene una ciencia inmensa e infinita y que "el omnisciente existe realmente"[3].

Pero la más importante y la más brillante expresión de un Absoluto personal dentro del budismo se halla en la es-

[1] Con su doctrina del Dharmakâya.
[2] *Prajñâpâramitâshâstra*, IV, ed. c., p. 144.
[3] Ibíd., ps. 147, 153.

cuela o conjunto de sectas que adoran al *Buda*-Amida. Es la doctrina budista que más se acerca al monoteísmo. Y, por cierto, que ha sido, en la historia del budismo, una de las doctrinas que han obtenido siempre mayor número de adictos. No podríamos en manera alguna completar nuestra visión del Absoluto en el Budismo sin una referencia a esta verdadera teología personalista budista.

El culto de Amitâbha se habría originado entre los budistas del noroeste de la India, en la frontera con el Irán y de ahí su inspiración iranesa por todos reconocida. De la India fue importado a China hacia el año 150 de nuestra era. Dos siglos después, Hui-yuan fundó la "Escuela de la Tierra Pura". En los siglos siguientes alcanzó gran extensión en China y en el siglo VII estaba ya muy extendido en China y en la India misma. La imagen del *Buda* Amida aparece frecuentemente en los templos medievales de la India. De esta época proviene también la formulación teológica del budismo amidista.

En 1175, Honen Shônin (1133-1212) fundó en Japón la escuela "Jôdo" de la Tierra Pura, importando la doctrina desde la China. Su discípulo Shinran-Shônin (1173-1262) fundó propiamente la secta llamada de la Tierra Pura. Ambos fundadores se distinguieron por su extraordinaria piedad y devoción. El amidismo se extendió rápidamente por el Japón y ha sido siempre una de las sectas más florecientes hasta nuestros días. Según las estadísticas es la que cuenta con mayor número de adherentes[4]. Pero también otras sectas practican el culto de Amida[5].

[4] Según estadísticas del Ministerio de Educación del Japón, Sección de Asuntos Religiosos, de los 42.540.325 budistas pertenecientes a las 11 más importantes sectas del Japón, las dos sectas, Jodo-shû y Shinshû, tienen, respectivamente, 4.231.342 y 9.007.582 adherentes, lo que significa un número mayor que cualquier otra secta o grupo de sectas afines. La secta de Nichiren es la que cuenta aisladamente con mayor número de fieles (9.120.028), pero tiene cierto parecido con el Amidismo. Ver D. T. Suzuki, *Zen and Japanese Buddhism*, ps. 110-111. Ver también, *Religions in Japan*, Ministry of Education, Japan, 1959. La cifra de budistas en Japón es aquí calculada en 39.720.884 (p. 123).

[5] La mejor exposición occidental del amidismo es la de Henri de Lubac, *Amida*, Ed. du Seuil, París, 1955. Ver también breves síntesis históricas en E. Conze, *Buddhism*, ps. 205-207, y B. L. Suzuki, *Budismo Mahâyâna*, ps. 93-96.

A) EL BUDA AMIDA

1. Proceso histórico de la formación del Amidismo.

En la antigua tradición budista había que superar dificultades para llegar a una deificación personal de *Buda*. El Maestro se había mostrado siempre hostil a toda clase de culto de los dioses. Respecto de sí mismo, había aconsejado simplemente: "después de la muerte, dejad a los laicos que se ocupen de mi cuerpo: vosotros, monjes, trabajad en vuestra salvación"[6]. Ni siquiera había querido él designar su propio sucesor, dejando la conducción de la comunidad a sí misma. Además, la veneración de los restos mortales de *Buda* quedaba inhibida, por cuanto él mismo había repetidamente enseñado que el cuerpo perecedero no es el verdadero yo.

Otra dificultad todavía mayor se oponía en la antigua tradición budista a la idea de un dios personal, del cual dependiera el hombre en su salvación. *Buda* había repetido que cada uno debía ser su propio salvador, que debían ser como "islas o lámparas"[7], sin esperar la salvación de otro, ni siquiera de *Buda* mismo. Cada uno, según la ley del karma, es el responsable de sus propias acciones y de sus propios méritos y no podemos esperar de otro la salvación.

Pero, a pesar de estas dos graves dificultades, el budismo organizó pronto su vida y su teología en la dirección contraria. Era lo más natural la veneración a *Buda*, a su recuerdo y a sus reliquias. Era lógico que pronto se atribuyese un "mérito" a esta veneración hacia todo lo que tenga relación con *Buda* y que surgiera luego el pensamiento de acogerse a la protección de *Buda* mismo. Aunque dominaba la doctrina de la salvación por los propios méritos, y el esfuerzo se dirigía a la salvación personal dentro del budismo antiguo hînayâna, sin embargo, es posible encontrar textos que hacen depender ya la salvación de la invocación a

[6] MP., VI, 8.
[7] MP., II, 23.

Buda, lo que significaba una divinización, una creencia en la permanencia personal de *Buda*[8]. El más explícito de los textos es el que se halla en el diálogo de *Milinda*: "El hombre que al morir piensa en *Buda*, aunque haya cometido el pecado durante cien años, renace en el cielo"[9].

La creencia de que existía un paraíso se abría fácilmente paso ya en el antiguo budismo. He aquí algunos textos claros:

"Oh monjes, cuando la ley se enseña y aclara de esta manera, todo el que tiene en mí simple fe y simple veneración, irá al paraíso; el Nirvâna y el camino hacia el Nirvâna están reservados a aquellos que se aplican a esta enseñanza"[10]. "Aquel que se refugia en *Buda*, no irá a un destino malo; cuando abandone su cuerpo, irá a reunirse a la asamblea de los dioses"[11]. "Aquel que muere dirigiéndose a un lugar de peregrinación y con el pensamiento «sereno» en *Buda* (es decir, con fe y devoción), obtendrá después de la muerte un buen destino, el paraíso"[12].

Partiendo de estos antecedentes en el budismo antiguo, fue el Mahâyâna el que desarrolló más ampliamente la idea de la salvación por la devoción y por la fe en el *Buda* eterno y personal.

En primer lugar, enseñó la "salvación universal", es decir, la posibilidad de alcanzar el Nirvâna para todos los hombres. Esta teoría iba anexa al deseo ardiente de los mahâyânistas de que todos los hombres se salvasen, pues ésta era la voluntad, el esfuerzo y el objetivo de la misión de *Buda*. De aquí surgió la teoría de contribuír a la salvación de los demás, no sólo por medio de la enseñanza, sino también consagrando la vida y aun los propios méritos adqui-

[8] Sobre la existencia de cierto amidismo —dirigido a *Buda*— en el budismo antiguo, véanse los textos aportados por L. de la Vallée-Poussin, *La Morale Bouddhique*, p. 215, "La trasferencia del mérito"; y todo el cap. VIII, ps. 219-251, especialmente el párrafo "Antiguo amidismo", ps 231-233

[9] Citado por la Vallée-Poussin, ob. cit., p. 233

[10] MN., I, 142.

[11] D., 288. *Jâtaka*, I, 97, Shiksâsamccaya, 177.

[12] DN , II, 140. Citas de la Vallée-Poussin, ob. cit , p. 233

ridos a la salvación de los otros. Admitiendo totalmente la doctrina de la trasferencia de los méritos, surgió entre los mahâyânistas un nuevo tipo de "santo".

El Arhat, santo hînayâna, tiende ante todo a alcanzar la propia santidad y el Nirvâna para sí; en cambio, el santo mahâyâna, el "Bodhisattva", deseando la salvación de los demás, les traspasa a ellos sus propios méritos. Dentro del mahâyâna se multiplicaron los tipos ideales del Bodhisattva y fueron objeto de culto. Pero por encima de todos ellos, sobresale *Buda*, eterno Bodhisattva y Salvador de los hombres, que ya reina en un cielo eterno.

Por de pronto, se idealizó la persona histórica de *Buda*, Shakyamuni, trasformándola en una persona ideal, perfecta, omnipotente y omnisapiente, que dedica todo su poder y toda su ciencia a salvar a la humanidad. Está dotado de "compasión infinita" para llevar a todos los hombres a la salvación. La persona histórica se idealizó, por así decirlo, materialmente, pues el mismo cuerpo de *Buda* se consideraba dotado de características propias de la divinidad: él se halla en todas partes presente y alcanza todos los tiempos.

2. Identificación de *Buda* con el Absoluto.

Ello implicaba ya la identificación de *Buda* con el Absoluto. Éste fue expresado por el término "naturaleza de *Buda*", y se consideraba que la Última Realidad de todas las cosas era esta "naturaleza de *Buda*" íntima en todos los seres. Todos los seres son, en último término, "naturaleza de *Buda*"[13].

Los libros sagrados y las tradiciones populares nos hablan de encarnaciones anteriores de *Buda* y de la existencia de otros muchos *Budas*. Todos ellos habrían sido diver-

[13] Es éste uno de los temas esenciales del Mahâyâna, y particularmente del Zen. Se trata de una de las enseñanzas más actuales, como pudimos comprobarlo en nuestras conversaciones con los maestros del Zen en Japón. Entre las abundantes exposiciones que hace Suzuki de este tema, puede verse *Zen Buddhism*, Selected Writings, ps. 85-91. La "naturaleza de *Buda*" viene a ser la esencia de las cosas, la "naturaleza de uno mismo"

sas encarnaciones del Absoluto. Pero este Absoluto es siempre referido a un *Buda* ideal, que tiene conexión con el *Buda* histórico Shakyamuni. La antigua idea del *Buda* Eterno cristalizó en la doctrina del *Âdibuddha*, que principalmente se desarrolló en Nepal y Tibet, pero cuyos elementos esenciales son más antiguos y extendidos en todas las ramas del Mahâyâna[14]. Este sistema ha sido calificado por La Vallée-Poussin como "Budismo unitario y teísta"[15]. El Budismo de Nepal ha sido llamado Aishvarika, del sánscrito Ishvara, el Dios supremo y personal. Según este Budismo, existe un "primer *Buda*", un *Buda* Eterno y sin principio: el *Âdibuddha*[16]. Por su contemplación crea cinco *Budas*, que por ello se llaman *Dhyanabuddhas*. Estos cinco *Budas* son los que crean los diversos mundos, y el cuarto de ellos, en el cual ahora vivimos, tiene como un *Buda* especial a *Amitâbha* y como Maestro a Shakyamuni, el cual no sería un hombre real, sino un "reflejo" de *Amitâbha*[17].

"Éste, que en un principio había aparecido como distinto de Shakyamuni eterno (Dharmakâya), viene luego a ser considerado como el *Buda* cuasi-eterno, que se encarnó bajo las apariencias ilusorias de Shakyamuni"[18]. El Mahâyâna sostiene la existencia de infinitos *Budas*. Pero cuando se ha

[14] El *Buda* anterior a Shakyamuni —el vigésimo predecesor de *Buda*— había sido *Dipankara*, el cual existió en un tiempo inconcebible anterior. Entonces Shakyamuni, en una existencia anterior, se encontró con *Dipankara* y éste le profetizó que él sería el futuro *Buda*, convirtiéndose así desde entonces en Bodhisattva. El actual Bodhisattva, que se prepara para venir como el próximo *Buda*, es *Maitreya*. Todo esto se calcula en un "tiempo cósmico" fantástico, que se cuenta por "eones", cada uno de los cuales es "incalculable", es decir, "un número tan elevado que ni los matemáticos humanos ni los celestiales lo pueden calcular". Nâgârjuna, *Mahâprajñâpâramitâshâstra*, 86 c-89 c. Conze, *Buddhist Scriptures*, p. 31. Las historias anteriores de *Buda* y el encuentro con Dipankara, las narra, con su estilo fantástico, el Mahâvastu ("Gran acontecimiento"), I, 231-239.

[15] Âdibuddha, en Hastings, I, ps. 93-100.

[16] *Âdibuddha*, llamado también Mahâbuddha y Paramâdibuddha, nombres que significan el *Buda* primordial; de él se dice que es Svayambhû, el que existe por sí mismo. La Vallée-Poussin, *l.c.*, p. 94. El primero que estudió este budismo nepalés y tibetano, y a quien se debe la terminología de *Dhyânabuddha*, fue Brian H. Hodgson, en su obra clásica: *Essays on the Languagues, Literature and Religion of Nepal and Tibet*, London, 1874.

[17] La Vallée-Poussin, *l. c.*, p. 94.

[18] Ibíd., p. 99.

llegado a considerar que "El Cuerpo de *Buda*" abarca todos los tiempos y todo el espacio, que es infinito e inmenso en todas direcciones, entonces, se difuminan las existencias anteriores, para pensar solamente en el *Buda* Ideal, el *Buda* único, eterno y personal. Recordemos la doctrina de los tres cuerpos de *Buda* debida a Asvaghosha.

3. Amida, la Luz Infinita y el Salvador Compasivo.

Fue *Amitâbha* o *Amida* la representación más extendida de este *Buda*, que sería el Sambhogakâya, identificado con el Absoluto, infinito y eterno, reinando en un paraíso feliz, adonde quiere llevar a todos los hombres, como "Dios personal", superior a todos los hombres y dioses, símbolo del amor y de la compasión, salvador de todos, sin discriminación, por la sola fe en él, invocando su nombre.

Se ha llamado Amida, abreviación de los nombres sánscritos *Amitâbha* (*amita*, infinito; *abha*, luz) y Amitayus (*ayuh*, eterno)[19]. Se considera que reina en el Paraíso llamado de la Tierra Pura y todos los que invocan su nombre se salvan para vivir eternamente en él[20].

El fiel budista que adora a Amida ha simplificado la doctrina de *Buda* y del Nirvâna: su ideal es alcanzar la salvación en el paraíso de la Tierra Pura. El Nirvâna, de hecho, ha sido trasformado en un cielo presidido por Dios, el *Buda* Amida, en el cual todos gozan de una felicidad absoluta y segura.

Este cielo ha sido descrito con imaginación oriental por los sûtras amidistas[21]. En todos ellos se reafirman de mil

[19] En japonés "Amita" o "Mita" precedentes del chino "O-mi-to" En el Tibet se llama "Hod-dpag-med" *Om Namo Amitâbhaya Buddhaya*, o *Namo Mitayushe Buddhaya*, en chino *Namo O-mi-to-to*; en japonés. *Namo Amida Butsu* En forma abreviada se dice. *Buddha Amitayus* y *Buddhanusvritti*, o *Niento*, o *Nembutsu*, respectivamente.

[20] En el Saddharma-Pundarîka, es llamado *Amitayus* y *Amitâbha* *Buda* mismo nombra su paraíso como Sukhâvatî y lo sitúa en la región del Oeste. VII, 59; XXII, 2, XXIV, 29-32.

[21] Son tres los sûtras principales sobre Amida. El pequeño *Sukhâvatî vyûha* (Descripción de la Tierra Feliz); el grande *Sukhâvatî vyûha*, y el *Amitâyur-dhyâna-*

maneras las dos ideas principales: que para salvarse basta invocar con fe el nombre del *Buda* Amida y que en su paraíso se goza de una felicidad inefable y eterna.

"Finalmente, los seres que han nacido en la forma ínfima del ínfimo grado: Si hay alguno que comete malas acciones y aún completa las diez acciones prohibidas, los cinco pecados mortales y otros parecidos; este hombre, siendo en sí mismo estúpido y culpable de muchos crímenes, merece caer en el camino miserable de la existencia y sufrir infinitas penas durante muchas kalpas[22]. Pero la víspera de la muerte, encontrará un maestro bueno y sabio, el cual consolándolo y alentándolo de varias maneras, le predicará la excelente Ley y le enseñará el recuerdo de *Buda*; sin embargo, encontrándose impedido por sus dolores, no encontrará tiempo para pensar en *Buda*. Algún buen amigo le dirá entonces: «Aunque tú no puedas ejercitar el recuerdo de *Buda* por ahora, tú debes, por lo menos, repetir el nombre de Buddha Amitâyus».

"Que él lo haga así serenamente con voz ininterrumpida: que él (continuamente) piense en *Buda* hasta que haya completado diez veces el pensamiento, repitiendo (las fórmulas) «adoración al *Buda* Amitâyus» (*Namo Mitahushe Buddhaya*) por el valor de (su mérito por) repetir el nombre de *Buda*, él expiará durante cada repetición los pecados en que se halla envuelto por sus nacimientos y muertes durante 8 millones de kalpas. Al morir verá una dorada flor de loto, como el disco del sol apareciendo ante sus ojos; en un momento renacerá en el Mundo de la Suprema Felicidad"[23]. "Los seres que han oído de cualquier manera mi nombre irán para siempre a mi reino"[24].

---

sûtra (Sûtra de la meditación sobre Amida). El Sukhâvatî habría sido predicado por *Buda* —según los amidistas— a la reina Vaidehi de Rajagriha y en él se describe cómo se puede llegar a ser *Buda* y la felicidad del paraíso en el que reina Amitâbha. Ver Max Müller (Introduction, ps. IX y X), por quien los tres sûtras han sido editados y traducidos al inglés. S. B. E., XLIX, II.

[22] Cada kalpa era un período cósmico, que se calculaba en 80.000 años.

[23] *Amitâyur-dhyâna-sûtra*, 30.

[24] *Sukhâvatî-vyûha*, S. B. E., XLIX, II, n. 17.

4. El Paraíso de la Tierra Feliz: Sukhâvatî-Sûtra.

El texto no puede ser más explícito para subrayar el poder infinito de *Buda* Amida para salvar de los pecados, aun de los más graves. Hasta el punto de que por la invocación del nombre de *Buda* las grandes leyes budistas del mérito y del demérito de las acciones, del karma como ley metafísica, quedan suspendidas.

La felicidad de este Paraíso o Tierra Feliz es descrita con abundancia de pormenores, a la manera de un paraíso terrenal. Todos los placeres para el gusto, para la vista, para el olfato, para el bienestar material y el bienestar espiritual, el encanto y la inteligencia de la íntima doctrina de *Buda*, la calma, el reposo, la paz, la compasión, etc., que allí se experimentan, la inteligencia de todos los dharmas o doctrinas budistas, son el objeto de máxima felicidad. "Aun de los sentimientos que no son ni agradables ni desagradables, no se escucha aquí nada; mucho menos de cuanto puede significar sufrimiento. Y, Ânanda, ésta es la razón por la cual este sistema del mundo es llamado «Tierra Feliz» (*Sukhâvatî*). Pero todo esto describe solamente la Tierra Feliz en forma abreviada y no en sus pormenores. Una época del mundo (aeon) sería necesaria para que uno pudiera proclamar las causas de felicidad en este sistema del mundo Sukhâvatî, y todavía no podría uno terminar (la enumeración de) las razones de felicidad"[25].

Pero lo más importante, tal vez, de este Paraíso, es que resulta prácticamente eterno. Por de pronto, los que a él han arribado están ya seguros de alcanzar el Nirvâna, de estar en la salvación. "Y todos los seres que han nacido, que nacen y que nacerán en este Campo de *Buda*, están fijos en el recto método de salvación hasta que ellos hayan alcanzado el Nirvâna. Porque aquí no hay lugar para la idea de los grupos, es decir, de aquellos que no están ya asegurados del todo, y de aquellos que están detenidos en los malos cami-

[25] *Sukhâvatî-vyûha*, trad de E. Conze, ob. cit., p 234

nos. Por esta razón, también este sistema del mundo es llamado «Tierra Feliz»"[26].

Finalmente, la seguridad del Nirvâna da un sentido de irreversibilidad, es decir, de eternidad en este Paraíso feliz. "Porque todos los seres son irreversibles de la suprema iluminación, si ellos han escuchado el nombre del Señor Amitâbha, y al escucharlo con un simple pensamiento elevan sus corazones a él, como una resolución unida a la fe serena en él"[27]. Y claramente dice el *Sukhâvatî*, que estarán allí "para siempre"[28].

Naturalmente, Amitâbha, según el sûtra, viene a ser un dios supremo, superior a todos los demás dioses. "Y más todavía, Ânanda, en las diez direcciones y en cada una de ellas, en los infinitos campos de *Buda*, como las arenas del río Ganges, los *Budas* y los Señores innumerables como las arenas del río Ganges, glorifican el nombre del señor Amitâbha, del Tathâgata, lo alaban y proclaman su fama y exaltan su virtud"[29].

Como se ve, la aproximación entre Amida y el Dios personal es cada vez más estrecha. En realidad los fieles actúan respecto a él como dirigiéndose al Dios supremo. En este sentido, la actitud práctica del fiel budista es indubitable.

Pero escuchemos cómo nos sugiere también un estudioso budista el carácter personal de Amida, a la vez que su identificación con el Ser Absoluto: "Así vemos que hay dos aspectos en la idea de Amida. Primero, Amida es la encarnación de la infinita misericordia y sabiduría que fue obtenida de acuerdo con la ley moral de causalidad, perfeccionándose por la disciplina, realizando todo lo que se requiere del hombre como ser moral [. . .]. En segundo lugar, Amida es concebido como una persona que encarna la verdad absoluta en su forma suprema, que nosotros también realizamos en diversos grados"[30].

[26] Ibíd., p. 235
[27] Ibíd., p. 236
[28] Ibíd., p. 17
[29] Ibíd., p. 235
[30] Suzuki, B. L., *Budismo Mahâyâna*, p. 95.

5. Maitreya, el *Buda* futuro.

Si Amida representa una divinización personal del *Buda* Ideal para el Mahâyâna, hay otra concepción del *Buda* Ideal como Persona que proviene del Hînayâna, y que es común a las dos grandes escuelas: el Bodhisattva *Maitreya*. Según una vieja creencia hînayâna (ya desde unos 200 años a. C.), la doctrina predicada por el *Buda* Shakyamuni se irá corrompiendo con el tiempo. Por eso en un futuro, todavía muy remoto, aparecerá un nuevo *Buda*, para volver a predicar, en condiciones ideales, la misma doctrina del *Buda* actual. Como el budismo llama "bodhisattvas" a los que ya han alcanzado la perfección, pero aún no han entrado en el Nirvâna, es decir, no se han convertido efectivamente en "*Budas*", a Maitreya se lo considera como Bodhisattva, el más venerado de ellos. Entretanto, se cree que reina en un cielo propio, denominado *Tushita* ("de los dioses satisfechos"). Cuando venga a predicar otra vez la misma doctrina de *Buda*, la tierra será un paraíso, la vida durará miles de años, la felicidad material y la santidad serán patrimonio común de todos, "bajo la guía de Maitreya". Su reino durará "60.000 años" y "después de haber enseñado su verdadera ley a centenares y centenares de millones de seres vivientes, entrará en el Nirvâna este conductor", que es alabado por el mismo Brahma[31].

Por supuesto, el sueño de todo budista es renacer en este mundo de Maitreya, lo cual se obtiene por las buenas obras y la devoción al *Buda* Shakyamuni[32].

En realidad se cree que todos estos *Budas* son el mismo *Buda* Ideal que apareció en la persona de Shakyamuni, la cual se extiende más allá del tiempo y del espacio, abarcándolo todo como un ser infinito. Por eso las representaciones de Amida y de Maitreya se funden en la imagen del *Buda* ideal del Tathâgata, Bhagavad, que es descrita en tantos sûtras como un Dios con atributos personales[33].

[31] *Maitreyavyakarana*, trad. de E. Conze, ob. cit., p. 241

[32] Ibíd., p. 240

[33] Por ejemplo, en el *Saddharma Pundarîka*. Kern afirma expresamente "There is, to my comprehension, not the slightest doubt that the *Saddharma*-

Su culto se extendió sobre todo por Asia Central, pero también en el Extremo Oriente fue grande su veneración. Externamente aparece como una especie de monoteísmo. E. Lamotte habla del "Mesías Maitreya" y sintetiza así su devoción: "De este culto nació un budismo que es casi exclusivamente una religión de pura devoción (*bhakti*), un monoteísmo. Él no está en la línea de la vieja ortodoxia". Pero no es posible dejar de reconocer su extensión y su profundo arraigo. «La devoción a Maitreya [. . .] es común a los dos vehículos. Fa-hien y Hiuan-tsang vieron en los confines del Himalaya una colosal estatua de Maitreya», erigida unos trescientos años después del Nirvâna"[34]. Y termina Lamotte con esta reflexión: "¿Qué hay todavía de común entre este misticismo maitreyano y el frío realismo del sabio de Kapilavastu? Ese sabio que declaraba:

"Todas las acumulaciones llevan a la ruina,
Todas las elevaciones alcanzan la caída,
Las uniones se acaban en separación,
La vida tiene por término la muerte"[35].

Por su parte La Vallée-Poussin, a propósito del Paraíso de Maitreya y de Amitâbha, indica, "según antiguas fuentes, cómo ciertas ramas del Budismo llegaron a una concepción cuasi-monoteísta de *Buda*"[36]. Evidentemente la persona de *Buda* pronto alcanzó proyecciones divinas, sin dejar ciertos rasgos propios.

"El poder de Shakyamuni es infinito. No tendrá fin antes de que todos los seres hayan entrado en el Nirvâna, lo que no sucederá jamás porque los seres son infinitos en número. En efecto, Shakyamuni no puede cesar de cumplir su misión de *Buda*; su pensamiento, dotado de compasión infinita, no se cansa de servir a los seres. Por eso hace durar

---

Pundarîka intends to represent Shâkya as the supreme being, as the god of gods, almighty and all wise" Introduction, ps XXVI XXVIII Es claro que siempre admite el autor también la posibilidad de otras interpretaciones, p. XXVIII

[34] *Histoire du Bouddhisme Indien*, I, p. 785.

[35] Ibíd., p. 788

[36] *La Morale Bouddhique*, p. 248.

su cuerpo hasta el último futuro. De donde se sigue que Shakyamuni realmente no ha nacido, no se ha hecho *Buda*, no ha entrado en el Nirvâna: para convertir a los hombres, se ha manifestado en forma humana; ha aparecido ser *Buda* y entrar en el Nirvâna. "Pero, de hecho, Shakyamuni no ha dejado el cielo de los Tushitas"[37].

Tanto en el culto de Amida como el de Maitreya el budismo, en ciertos libros sagrados y sobre todo en la vida práctica de sus maestros y fieles, nos presenta también una imagen del Absoluto como Ser Personal, que debíamos recoger en nuestro estudio sobre la concepción budista del Absoluto.

B) ¿AMIDA ES EL ABSOLUTO PERSONAL?

Pero, ¿puede hablarse estrictamente en el caso del culto de Amida o Maitreya, de un Absoluto personal? En realidad, una sutil neblina envuelve siempre ambas figuras, de manera que a veces nos hace dudar de su verdadera naturaleza de Absoluto y otras de su carácter personal. No debemos olvidar que nos hallamos en pleno ambiente budista, que el amidismo y el maitreyismo se han considerado siempre un budismo ortodoxo y que *Buda* es el centro de la piedad y del pensamiento de todos. Como el amidismo se ha extendido más y ha sido objeto de mayores desarrollos doctrinarios, vamos a referirnos a él. El amidismo participa de la doctrina, de la historia y de la mitología budista. Se nos presentan tres dificultades para considerar a Amida, ya sea como Absoluto, ya como personal.

1. Características opuestas a un Absoluto Personal.

1) En primer lugar, los budistas creían en muchos paraísos, y el de la Tierra Feliz vendría a ser uno de tantos,

[37] Ibíd., p. 250.

dentro de las múltiples constelaciones de los dioses budistas. Amida no tendría de esta manera el carácter de Absoluto, sino el de una de las manisfestaciones, personal si se quiere, del Absoluto. Pero, en tal caso, propiamente hablando, no podrá ser considerado como "el" Absoluto personal.

2) En segundo lugar, el Paraíso de la Tierra Feliz es presentado, a veces, como un estadio previo al Nirvâna. Se dice que los que están en él tienen asegurada la salvación, es decir, que están todos en camino seguro de salvación y que no abandonarán ese paraíso hasta entrar en el Nirvâna[38]. Ello significaría que la Tierra Pura no es el destino definitivo y que el *Buda*, que la preside, no es el Absoluto.

3) Finalmente, el horizonte en que se mueven los fieles de Amida sigue siendo el Budismo mahâyâna. El *Sukhâvatî* admite la doctrina de *Buda* y considera que el escucharla y comprenderla es una de las causas de bienaventuranza en la Tierra Feliz. "Cada uno escucha el sonido agradable que desea escuchar, esto es, oye a *Buda*, la Ley y la Comunidad, oye las (seis) perfecciones, los (diez) estadios, los poderes, los fundamentos de la confianza en sí, los *dharmas* especiales de un *Buda*, los conocimientos analíticos, el vacío, el no signo, el no deseo, el no afectado, el no nacido, la no producción, la no existencia, la no cesación, la calma, la quietud, la paz, la gran amistad, la gran compasión, la gran alegría y simpatía hacia los demás, la gran ecuanimidad de la mente, la paciente aceptación de las cosas que no han sido producidas y la adquisición del estadio en que uno es consagrado como un "Tathâgata"[39]. Esta profesión de la doctrina budista le hace preguntarse a uno si el paraíso de Amida y la fe en él no debe considerarse como un expediente para llegar a la calma interior y a la iluminación budista del vacío de todas las cosas, un Absoluto indefinido, coincidentemente con la escuela de Nâgârjuna. Así es interpretado por no pocos budistas: "El propio punto de apoyo del budismo descansa en la vida y en la muerte en cada momento. En

[38] *Sukhâvatî-vyûha*, trad. de Conze, ob. cit., p. 235

[39] Ibíd., p. 254.

otras palabras, nosotros morimos en cada momento y vivimos en cada momento. Por tanto, el llamado mundo después de la muerte, la Tierra Pura o el infierno, es un puro expediente"[40].

Particularmente el amidismo estaría destinado para los espíritus que no pueden, por medio de una doctrina más fuerte, alcanzar la salvación. A éstos se les daría el camino de la devoción y de la fe para que, en un momento dado, descubran que todo es vacío, y puedan alcanzar el Nirvâna, la iluminación. La fe en Amida los mantiene en torno al pensamiento de *Buda* y su doctrina, y los aparta, en cierta manera, de las cosas temporales y visibles. Pero, en realidad, el fondo del amidismo sería el de un Absoluto indiferenciado que constituiría la verdadera realidad de las cosas. Estaríamos, pues, en última instancia, lejos del "Absoluto personal".

2. Características coincidentes con un Absoluto personal.

Sin embargo, es difícil sustraerse, cuando se leen los textos y se considera la historia misma del amidismo, a la impresión de que el punto de apoyo de la doctrina y de la vida de los adoradores de Amida es un *Buda* personal divinizado, muy parecido al Dios del cristianismo.

1) En primer lugar, es indudable que Amida se presenta con todos los caracteres de una persona. Es llamado *Buda*, el Señor Amitâbha, el Tathâgata, *Amitayus*. . . Está dotado de infinita compasión (cosa que sólo es aplicable a personas) y de infinita sabiduría. Tiene el poder ilimitado de salvar a los hombres, otro atributo personal. En consecuencia, él es objeto de la adoración y de la plegaria, y bien es sabido que no se dirige la plegaria, estrictamente hablando, sino a seres "personales".

2) Además, aun cuando existen también otros cielos con otros dioses, para los adoradores de Amida, todos los demás *Budas* y Señores (dioses), aunque sean infinitos como

[40] *Living Buddhism in Japan*, p. 89.

las arenas del río Ganges, "glorifican el nombre del Señor Amitâbha".

Aquí está al menos insinuada una superioridad de Amitâbha sobre los otros dioses, ya que él parece ser el único que tiene esta posibilidad y exclusividad de salvar a los hombres por su infinita misericordia.

No olvidemos que Amitâbha es para sus adoradores el *Buda* radiante y eternal, idéntico al *Buda* histórico que instauró la religión de la compasión infinita. El mismo Nâgârjuna ensalza al *Buda* ideal, por encima de todos los demás dioses y espíritus[41].

3) Otra característica del Absoluto, la eternidad, está expresada en sus mismos nombres: El *Buda* Eterno de la luz infinita y de la vida infinita. También es de notar que la salvación en este paraíso es una "salvación definitiva". En realidad, los fieles que adoran a Amida, "son irreversibles de la iluminación suprema"[42]. La duración en la vida del paraíso de Amida alcanzará centenares de miles de años, lo que da la perspectiva de una duración indefinida. Más aún, expresamente se la llama interminable: "Mirad, el *Buda*, poseyendo el conjunto de las mejores virtudes, brilla rodeado de los Bodhisattvas. Infinito es su esplendor, infinita es la luz, infinita es la vida, infinita es la asamblea"[43]. Los que han oído el nombre de Amitâbha "van para siempre" a su reino[44].

4) Finalmente, y no es la reflexión menos importante que debemos hacernos al respecto, la *actitud práctica* de los fieles del amidismo se dirige a Amida como un salvador personal y eterno. En la realidad, ésta es la idea que inspira y que alienta a los fieles amidistas. Evidentemente, la devoción del fiel que consagra su vida entera a Amida, que pronuncia su nombre con frecuencia, esperando de él con absoluta seguridad la salvación, que presenta sus ofrendas y, sobre todo, que se dirige a él con un espíritu sincero, como al centro de toda su vida y de todo su ser, nos está

[41] *Mahaprajñâpâramitâshâstra*, trad. de E. Lamotte, p. 144
[42] *Sukhâvatî-vyûha*, ed. c., p. 236.
[43] *The Larger Sukhar-atî-vyûha*, 31, 10.
[44] Ibíd., n. 17

mostrando la actitud del hombre frente al Absoluto personal. Amida representa, en este caso, lo que para el hombre es el Absoluto trascendente, al cual se siente íntimamente ligado.

No podemos decir que sea una simple devoción popular. Sus fundadores de sectas y sus teólogos han practicado, con la misma sinceridad que el pueblo, esta vida y esta experiencia espiritual de adoración y de esperanza en el Salvador Amida[45]. Por eso, a pesar de las dificultades que hay en el ambiente budista, inspirado en los principios de un Absoluto impersonal, de la necesidad de la autosalvación, de la necesidad de obtener la iluminación por las propias fuerzas sin el recurso a los dioses, no se puede desconocer, como observa H. de Lubac, que un hombre como Hônen "y otras almas parecidas, tal vez en un gran número, cuya vida espiritual no ha dejado rastros, aun sobre el plan de una verdad, la cual, aunque relativa a los ojos de ellos, ha tenido por lo menos esta superioridad práctica de ser en tales casos, profundamente vivida", nos plantean este serio interrogante: "¿No habrá sido Amida, de hecho, uno de los nombres, una de las apariciones pseudónimas, o por lo menos el sustituto lejano del Dios único, el solo Salvador, lleno de gracia y de verdad"? ¿Estamos seguros de que la bienaventurada luz, en la cual estas almas han esperado, no haya sido alguna vez, en la realidad de las cosas, aquella misma que nosotros invocamos: *aeterna coeli gloria, beata spes mortalium*?[46].

3. Valor de la experiencia budista del Amidismo.

Es, sin duda, cierto que la actitud subjetiva no exige necesariamente una respuesta objetiva. Es muy posible que

[45] Nâgârjuna, el sabio de la dialéctica destructiva budista, aprendió desde joven la devoción a Amida, y para morir hizo colocar su cuerpo en la dirección del Oeste, hacia el Paraíso de Amida. Ashvaghosha, Asanga, Vasubandhu, también tuvieron la fe de Amida. En China y Japón los patriarcas y maestros practicaron la invocación a Amida.

[46] *Amida*, ps. 305-306.

a una piedad sincera no corresponda siempre el ideal a que se dirige, sobre todo en la forma concreta en que ese ideal se proyecta. Pero la profunda experiencia humana, de cuya sinceridad no podemos dudar, debe también hacernos advertir que no existe sin motivo y que se aferra a alguna realidad. Con toda la riqueza de imaginación que atribuyamos a Amida y a su Tierra Feliz, en el fondo se advierte la dirección hacia el centro de la vida humana descubriendo en él un elemento personal. Es éste un elemento valioso de la experiencia religiosa, surgido dentro del budismo, aun cuando el clima budista no parecería propicio para ello. Resulta interesante que el budismo haya llegado también a esta concepción de un Absoluto, con caracteres dominantes de un ser personal.

El valor de esta experiencia ha sido reconocido no sólo por los occidentales cristianos, sino también por los mismos budistas. Es cierto que algunos consideran la fe en la Tierra Pura como un simple expediente, sin valor objetivo, pero, por de pronto, aun éstos mismos reconocen el hecho de que esta fe ha prevalecido de manera irreversible dentro del budismo: "De hecho pienso, dice un moderno budista japonés, que, aun cuando se trate de un expediente, éste ha prevalecido extensamente en el budismo y no puede volver atrás". Otros, en cambio, mantienen la fe en el *Buda* de la Tierra Pura: "No es un mero expediente. Por ejemplo, en el capítulo sobre la Vida y la Muerte, Dôgen dice: «Nosotros abandonamos firmemente nuestros cuerpos y nuestras almas y los lanzamos a la causa de *Buda*; entonces *Buda* actúa por su propia iniciativa y nosotros le seguimos. . .»". Y otro budista nota que esta actitud piadosa de los fieles tiene un fundamento razonable y, aunque expediente, tiene su valor: "La actitud de Dôgen y Nichiren al respecto estaba hondamente fundada en su experiencia de la vida y no puede ser ignorada simplemente como un expediente o una tentativa de enseñanza para entrenar a los que le seguían"[47].

[47] *Living Buddhism in Japan*, p. 91.

La personalidad de Amida se afirma entre los budistas siempre que se presenta la discusión acerca de si el budismo es en realidad teísta o ateo. Como una muestra del pensamiento budista contemporáneo, recogemos aquí algunos aspectos de la discusión entre profesores y maestros budistas japoneses. A la pregunta sobre el tema de Dios y sobre el ateísmo budista, respondieron de esta manera, según la síntesis del relator de la discusión: "Se afirma generalmente que la diferencia entre el cristianismo y el budismo reside en el contraste entre teísmo y ateísmo, y esta idea está expresada frecuentemente en las entrevistas [mantenidas con los profesores que intervienen en esta discusión]. Una afirmación típica de esta idea es la del Abad Shimizudani, quien dijo que el mundo no había sido creado por Dios, sino que "está formado por virtud de nuestro Karma común". Pero, aquí se presenta siempre el problema sobre el *Buda* Amida y la Tierra Pura del Budismo. Amida *Buda* es, al parecer, una deidad personal, aunque el profesor Masutani dice: "Amida *Buda* es más o menos una suerte de expediente o fórmula". Pero, a su vez, en relación con el verdadero carácter de Amida, el doctor Shiio dice: "La esencia de Amida es el hecho de la vida. Es la actividad de la vida que está progresando y desarrollándose. Cuando ésta se expresa, viene a ser Amida *Buda*. Sin embargo, como expresión está necesariamente acompañada por un sentido de existencia individual. Amida es apto para ser considerado como una existencia individual". El Abad Asahina, por el contrario, dice que cuando nosotros adoramos en un altar budista, no hay objeto tal como *Buda* o deidad, y a su vez el profesor Kaneko afirma: "Nosotros no somos salvos directamente por Amida *Buda*, sino por la invocación de *Buda* (Nembutsu)".

"Pero, si esto es así, entonces el budismo viene a ser algo incomprensible, porque enseña un culto sin objeto y una fe sin objeto. Sin embargo, según el profesor Nakamura, *Buda* y nosotros somos básicamente uno. Pero el uno fundamental viene a ser el ideal cuando aparece frente a nosotros. En ese sentido, *Buda* y nosotros somos cosas diferentes. Cuando esta tendencia se subraya, el uno viene a ser

el "otro" en el budismo. Cuando no se subraya, entonces nos hallamos en el budismo Zen. Así, no es inconsecuente que el Zen, que invoca la "naturaleza de *Buda*" adore a *Buda*. El profesor Nishitani, por otro lado, afirma que "para él, ser un *Buda* significa el ser abrazado por el *Buda*". Y que "la mente de *Buda* está abierta desde adentro, lo cual significa también que uno está cubierto por la mente de *Buda*". "Aun en el caso de que *Buda* sea colocado afuera", dice el profesor Nishitani, "él está constantemente considerado como dentro de nuestra mente. Este *Buda*, se nos dice, no tiene sustancia. Pero aunque él no es sustancial, él es más real que la sustancia".

"Siendo éste el caso, sin embargo, nosotros comprobamos que en el budismo que es llamado ateo, existen más bien ciertos elementos teístas y que en el budismo que es llamado la enseñanza del propio poder, hay también ciertos elementos de la enseñanza del Otro Poder[48]. Exteriormente, en las prácticas, estas dos cosas deben ser claramente diferenciadas; pero en la experiencia religiosa misma que está más allá de las palabras, no puede existir una fundamental diferencia entre ellas. Es, sin embargo, peligroso y erróneo el definir las dos cosas como una. Porque ellas son diferentes, y ellas pueden realizar un considerable progreso completándose una y otra. Si el teísmo es demasiado teísta, existe el peligro de llegar a ser dualista, divisorio de la personalidad y dependiente de una inspiración externa, al subrayar la posesión divina. En oposición a esto, cuando el ateísmo es demasiado ateísta, corre el peligro de que se torne nihilista y dogmático y que se prostituya a sí mismo"[49].

En este cambio de opiniones entre varios maestros budistas puede apreciarse claramente el fuerte vaivén inmanente al budismo entre el Absoluto estrictamente impersonal y el Absoluto personal. Aparece la lucha interna entre la doc-

[48] Referencia del expositor a las dos doctrinas antitéticas que enseñan la "autosalvación" (el propio poder) y la "salvación con la ayuda de Dios" (el otro poder).

[49] *Living Buddhism in Japan*, ps. 73-74.

trina clásica de la salvación por los propios méritos de la naturaleza de *Buda* inmanente a todas las cosas, por un lado, y, por otro, la tendencia vivida que se injertó en la historia del Budismo a esperar la salvación del Absoluto como distinto ("el Otro Poder") y atribuír a este "Otro Poder" una esencia infinita y un carácter personal. En este texto se han señalado las dos grandes aporías inmanentes al budismo si se rechaza el Absoluto personal: el establecer una adoración y una fe sin objeto; y el caer en el nihilismo y prostituírse a sí mismo como religión. Por otra parte, se ha señalado el peligro de exagerar la personalidad del Absoluto, lo que tornaría la religión una pura pasividad.

Ambos peligros han sido tomados en cuenta también, en forma sistemática y precisa, por el profesor budista Fugen Daien[50]. En su obra *Shinshûgairon* ("Shinshû = la verdadera religión de la Tierra Pura) plantea con todo vigor el peligro de cualquiera doctrina extrema y simplista sobre el absoluto:

"Este libro —escribe— considera las relaciones entre mortales y Nyorai como relaciones de oposición e inclusión al mismo tiempo, y desde esa posición trata de explicar todos los problemas que plantea el estudio de Shinshû. En último término Nyorai es el Absoluto y los mortales son seres relativos. Lo relativo se opone al Absoluto. Lo relativo en manera alguna es el Absoluto. Entre relativo y Absoluto no hay continuidad, sino solución de continuidad. Pero, por otra parte, un Absoluto que simplemente se oponga al relativo no puede ser Absoluto. Para que el Absoluto sea Absoluto tiene que envolver al relativo. Desde el relativo, el camino hacia el Absoluto está interrumpido y carece de continuidad, pero desde el Absoluto respecto del relativo (el camino) no tiene más remedio que ser, al mismo tiempo que interrumpido y discontinuo, continuo y homo-

[50] Fundamos la siguiente exposición y apreciaciones en el excelente estudio del Padre Francisco Pérez Ruiz, S. J., *Dios, Creador de todas las cosas*. Diálogo filosófico-cristiano con el budismo. "Rev. Pensamiento", Madrid, 21 (1965), 5-40. En él analiza la obra del profesor budista Fugen Daien, *Shinshûgairon*, 5ª ed., Kyoto, 1959.

géneo. Es decir, al mismo tiempo que Absoluto y relativo se oponen, lo relativo se encuentra envuelto por el Absoluto"[51].

Quiere, con toda razón, evitar los dos extremos: de las relaciones entre el hombre y Dios: 1) dualismo, heterogeneidad, discontinuidad; 2) monismo, homogeneidad, continuidad.

Habla de la necesidad de establecer una discontinuidad dentro de cierta continuidad, fórmula que podemos admitir debidamente interpretada.

Hasta llega a señalar al Absoluto como la "realidad fontanal de los seres"[52], con lo que se apunta la relación, dependencia y distinción de nosotros y una aproximación a la idea de creación.

Sin embargo, a pesar de la evidente problemática común, que su agudo expositor filósofo cristiano, Francisco Pérez Ruiz, descubre en el profesor budista, sobre todo en su gran aproximación hacia una concepción personal del Absoluto Amida, ha de reconocer aquél que existe una "ambigüedad radical", la cual compromete la personalidad del Absoluto, y, por tanto, no se conjura el peligro de monismo y homogeneidad que el mismo Fugen considera como inaceptables[53].

El diálogo, sin embargo, lleva a aclarar no pocos equívocos y a mostrar que de hecho el Budismo y, sobre todo, el Amidismo, no puede ser simplemente clasificado como ateo, ni siquiera en relación con un Dios personal. Pero, además, ha demostrado que existe un campo común para el

[51] Página VI. Traducción y cita de Pérez Ruiz, artículo citado, ps. 8-9

[52] "Amida-butsu —nos dice textualmente— no es creador del universo, sino que es la realidad fontanal del mundo" (ob. cit., p. 37). Como observa Pérez Ruiz "Las palabras parecen claras, pero antes de decidir si se trata de una verdadera negación del concepto cristiano de creación, habría que examinar cómo concibe esa realidad fontanal y por qué se niega a admitir que sea creador del universo", *l. c.*, p. 16. Sin duda que si Fugen por un lado no admite el monismo y por otro enseña que el Absoluto es la realidad fontanal del mundo, parece establecer las dos premisas esenciales de la doctrina de la creación

[53] *L. c.*, p. 21.

diálogo entre budistas y cristianos, o, en una órbita mayor, entre orientales y occidentales.

En todo caso es evidente que el Amidismo representa el punto más avanzado del Budismo en su acercamiento hacia un Absoluto personal.

VII. SENTIDO ÚLTIMO DE LA DOCTRINA BUDISTA SOBRE EL ABSOLUTO

Las diversas doctrinas budistas sobre el Absoluto, a primera vista, se nos presentan como una paradoja insoluble. Han desfilado ante nosotros doctrinas aparentemente contradictorias e inconciliables entre sí. Ello nos obliga a preguntarnos ahora si existirá un "sentido último" de la doctrina budista sobre el Absoluto, que explique teorías y actitudes divergentes.

Llegamos aquí al aspecto más importante de nuestro trabajo. Evidentemente que las diversas, y en muchos aspectos contradictorias, doctrinas budistas, conservan, a pesar de todas sus antítesis, un espíritu y un fondo común. ¿Cuál es el denominador común budista en medio de la multiplicidad de doctrinas sobre el Absoluto? Un intento de respuesta a este interrogante será la mejor contribución para esclarecer la esencia del Budismo. Ella será también la clave de bóveda para la interpretación de toda la concepción budista acerca del hombre, del mundo y de la última realidad de las cosas. De hecho, y por una necesidad lógica, en la concepción del Absoluto convergen, en último término, todos los problemas y todas las doctrinas de un sistema filosófico o de una religión. Las doctrinas de la metafísica budista, que hasta ahora hemos estudiado, todas ellas sin duda esenciales para el espíritu y la tradición del Budismo, reciben, a la luz de la idea del Absoluto, su última solución. Los lectores habrán observado que, después de aclarar el planteo y el desarrollo budista de cada problema, hemos debido dejar la última respuesta para este momento, porque ella dependía de la concepción que, en último término, se tuviese del Absoluto. Las doctrinas del no-yo, del karma y de la trasmigración, del Nirvâna con sus múltiples hipótesis, sólo a la luz de la doctrina del Absoluto pueden recibir su última respuesta. Naturalmente, según el Absoluto se considere como un principio negativo o positivo, como una rea-

lidad personal o impersonal, como un ser con conciencia y libertad que está relacionado con los seres mundanales o un fondo último indiferenciado e identificado con las cosas mismas, la explicación de la realidad y del sentido del hombre, del karma o del Nirvâna, resulta esencialmente diferente. Las consecuencias morales y religiosas difieren también fundamentalmente, según la concepción del Absoluto en cada filosofía o en cada religión.

Pero la dificultad es aquí todavía mayor que en los capítulos anteriores. Si hasta ahora hemos hallado diversidad doctrinal sobre los dogmas del no-yo, del karma y del Nirvâna, cuando llegamos al problema del Absoluto, hemos podido comprobar que los obstáculos para una exégesis del pensamiento coherente budista se han ido acrecentando. Aparece una continua oscilación contradictoria entre doctrinas opuestas dentro de la historia del budismo. Nada extraño que encontremos también entre los autores las más diversas interpretaciones acerca de la filosofía y de la religión budista: desde el simple nihilismo hasta el monoteísmo, pasando por el ateísmo, el panteísmo, el politeísmo o el agnosticismo, los modernos budistas y sus intérpretes nos ofrecen toda gama de concepciones atribuídas al budismo, como su actitud apropiada y fundamental.

Con frecuencia estas interpretaciones unilaterales se fundan en un aspecto de la doctrina, o de una secta o de la vida del budismo, dándole un relieve tal que aparece como el más esencial y propio del mismo, presentando los demás como secundarios o simples desviaciones. Así sucede con la prescindencia religiosa atribuída a *Buda*, con el nihilismo de Nâgârjuna y el cuasi-monoteísmo de la secta de la Tierra Pura.

Nosotros creemos que no puede fundarse la interpretación de la doctrina budista en una sola secta o un solo aspecto histórico del desarrollo de la doctrina. No tenemos derecho a excluír del panorama ninguna de las doctrinas que se consideran a sí mismas auténticamente budistas y que, como tales, son respetadas por la comunidad budista.

Pero, ¿cómo abrirse camino en medio de las diversas opiniones? ¿Cómo descubrir un sentido último dominante en medio de doctrinas tan diversas y a veces contradictorias? Tal vez sea necesario renunciar a ello y contentarse con la pluralidad yuxtapuesta de las diversas manifestaciones del budismo. No es tampoco aceptable encontrar un "principio externo" de unidad y bajo él cobijar las diferencias por contradictorias que sean. Es necesario recibir la realidad doctrinal e histórica tal como la encontramos y no forzarla para que entre dentro de un sistema determinado.

Por nuestra parte, vamos a tratar simplemente de recoger la "impresión de conjunto", que nos produce el budismo, después de los análisis que acabamos de hacer. A esta altura de nuestra exposición podemos echar una mirada retrospectiva sobre el sinuoso camino que hemos debido seguir al ir estudiando uno por uno varios de los dogmas fundamentales del budismo.

Para precisar mejor nuestro punto de vista y dirigir nuestra investigación con más precisión, vamos a centrar el problema en el esclarecimiento de la doctrina budista del Absoluto como impersonal o como personal. La mirada hacia estos dos polos es decisiva como punto de referencia para conocer hacia dónde se inclina el budismo y, en consecuencia, para poder apreciar cuál es el sentido último de su concepción del Absoluto, concepción que decide de los demás problemas metafísicos y religiosos del budismo.

Enmarcaremos nuestro análisis en tres puntos: 1) la realidad del Absoluto según la doctrina budista; 2) oscilación de la doctrina budista entre una concepción del absoluto impersonal y personal; 3) interpretaciones de dicha oscilación en la doctrina budista sobre el Absoluto.

A) REALIDAD DEL ABSOLUTO

Ante todo, nos parece evidente que en el conjunto de las doctrinas budistas predomina una concepción del Ab-

soluto como "realidad positiva". Queda de esta manera excluído el simple "nihilismo" como explicación última del hombre, de la vida y del cosmos. Las pocas tentativas de claro nihilismo dentro del budismo han sido siempre condenadas, ya en el budismo primitivo, así como en el budismo clásico y contemporáneo. Queda siempre abierta la puerta a un principio que trasciende la realidad del mundo contingente, sensible y fenoménico, aun cuando con frecuencia no se determina el carácter de dicho principio absoluto. Aun tratándose de los autores por quienes el término "Nada" y "Vacío" es utilizado para designar el Absoluto, hemos visto que no puede entenderse su doctrina en el sentido de un simple o vulgar nihilismo, ya que siempre se supone, explícita o implícitamente, un principio positivo. Lo que se acentúa es el carácter de "no-discriminación" en el Absoluto. El nihilismo ha sido en general explícitamente rechazado dentro del budismo como una herejía, lo mismo que el eternalismo[1]. El propio Nâgârjuna, según hemos visto reiteradamente, rechaza la acusación de nihilista aplicada a su doctrina[2].

B) OSCILACIÓN ENTRE EL ABSOLUTO IMPERSONAL Y PERSONAL

Pero, si no parece caber duda acerca de la doctrina budista del Absoluto como "realidad positiva", resulta imposible una determinación precisa de ésta, ya que encontramos una multiplicidad antitética de doctrinas. Particularmente las vemos polarizadas en torno a dos concepciones dominantes y contrapuestas: por una parte, con frecuencia la Realidad Última está descrita como el fondo divino indeterminado de todos los seres, la única realidad verdadera que se

[1] "Creer en la existencia [del sí] es caer en la herejía de la permanencia, negar [el sí] es caer en la herejía de la aniquilación [nihilismo] después de la muerte". SN, IV, 400. También AK, c. IX

[2] Ver J. W. de Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapâda*, p 25.

esconde a través de sus manifestaciones contingentes y que no puede ser aprehendida por nuestros sentidos ni por nuestros conceptos; pero, por otra parte, también se nos presenta el Absoluto como un ser omnisciente y perfecto, totalmente libre y compasivo, es decir, con características personales; por este motivo, los seres lo invocan como "Salvador" y su bondad y su poder es tal que con la sola invocación de su nombre se puede obtener la salvación.

1. Dos series de textos y de actitudes.

En realidad, en los libros sagrados budistas, tanto en el Hînayâna como en el Mahâyâna, se puede encontrar una doble serie de textos, una de las cuales acentúa el carácter impersonal, indefinido, de la realidad última, y otra serie que presenta al Absoluto como un ser personal, definido por sus cualidades supremas que lo hacen objeto de la veneración, de la confianza y de la esperanza de los seres mortales. A esta contraposición corresponden las dos doctrinas como fundamentalmente antitéticas, de la "autosalvación" y de la "salvación por otro". *Buda* habría enseñado la doctrina de que cada uno ha de ser su propio salvador, sin recurso a la ayuda ni a la dependencia de ellos. Pero, por otra parte, había dejado la semilla del mérito que significa la veneración de los lugares sagrados y de los santos, y de aquí había surgido la idea en sus discípulos y en el budismo posterior de concebir a *Buda* como el "Salvador", darle prerrogativas divinas e invocarlo como a Dios.

En el mismo sentido, *Buda* había adoptado la doctrina del acto y del fruto, según lo cual todo acto debe ser recompensado o castigado en el mismo que lo cumple y no es posible la trasferencia de méritos. Pero ya el budismo antiguo había creído en la doctrina de la trasferencia de méritos, apoyándose en el ejemplo del mismo *Buda* y, sobre todo posteriormente, la imagen del Bodhisattva habría encarnado esta doctrina que se opone totalmente a la clásica concepción budista de karma.

2. El Absoluto impersonal.

Recordemos aquí algunos textos sobre la autosalvación y el Absoluto impersonal. "Por lo tanto, oh Ânanda, sed vosotros lámparas dentro de vosotros mismos. Sed vosotros vuestro refugio. Apartaos vosotros de todo refugio exterior. Manteneos firmes en la verdad, como una lámpara. Manteneos firmes en la verdad, como un refugio. No busquéis refugio en ningún otro fuera de vosotros mismos"[3].

El *Dhammapâda* recoge la tradición del budismo antiguo: "El señor de uno mismo es ciertamente el salvador de sí mismo. Uno mismo es el refugio de sí mismo"[4].

La imposibilidad de la trasferencia de méritos la subraya también el *Dhammapâda*: "Cuando el hombre obra el mal, él por sí mismo es impuro. . . ; la pureza o la impureza las crea el hombre mismo, nada puede hacer que uno haga a otro puro"[5].

El mismo *Buda* queda excluído de esta posibilidad de trasferencia de méritos; según una fuerte tradición budista:

"Debéis daros cuenta del hecho de que el hombre se salva a sí mismo y que *Buda* no puede redimirlo. Obre cada uno por sí mismo y no descanse en el poder de *Buda*. Así se establece en el sûtra; por tanto, aquellos que buscan la realidad del dharma no deben confiar en *Buda*"[6].

La exclusión de la personalidad está enteramente ligada con la doctrina clásica del "no-yo". La negación del yo es aplicada no sólo al yo individual sino también al yo universal. Con ello se desea excluír la raíz de la personalidad, incluso en la realidad última o en el Absoluto. "El Nirvâna es perfectamente libre de todo sí, ya sea individual o universal; este último es una aplicación del primero, que ata al ser a la rueda de la existencia"[7].

[3] MP, 2, n. 23, S B E., XI.

[4] D, 379, 380, 276

[5] D, 165.

[6] Nakamura, H., *The Ways of Thinking of Eastern Peoples*, National Japanese Commission for UNESCO, Tokyo, 1960, p. 249.

[7] *Buddharakkhita*, en sus notas al *Dhammapâda*, Maha Bodhi Soc., Bangalore, 1959, ps. 138-139.

Dentro de la escuela Mahâyâna los sûtras Prajñâpâramitâs, la doctrina de la Talidad de Ashvaghosha y la doctrina del Vacío de Nâgârjuna son exponentes de la concepción impersonal del Absoluto.

Agreguemos a ello la práctica de la meditación en algunas sectas, especialmente en el Zen, donde el objetivo es la realización del "no-yo". Se trata de una realización de la unidad del yo con el principio universal de los seres, en el cual todos quedan indiferenciados en una unidad e indeterminación perfecta. En este Budismo, teórico y viviente, la concepción del Absoluto como personal queda totalmente excluída.

3. El Absoluto personal y la salvación "por otro".

Pero, paralelamente a esta doctrina del Absoluto impersonal, ya algunos textos antiguos y, sobre todo a partir del segundo o tercer siglo de la muerte de *Buda*, se reafirma de manera definida la concepción de éste como Salvador y se lo identifica con el principio último de los seres.

En el Canon pâli, ya aparece alguno que otro texto con el principio explícito de la salvación por medio de *Buda*. Éste posee un poder de salvación que parece adelantar la concepción del futuro amidismo:

"Oh monjes, todo el que tiene en mí simple fe y simple afecto, irá al paraíso. . ."[8].

"Aquel que muere dirigiéndose a un lugar de peregrinación y con el pensamiento en *Buda*, obtendrá después de la muerte un buen destino"[9].

En el Sûtralankâra, *Buda* recibe en el monasterio a un hombre de mala reputación, la cual los otros monjes dan por

[8] MN, I, 142

[9] DN, II, 140. También MP, 5, n. 8, donde expresa la misma idea de la fe en *Buda* y de la veneración a los lugares santos, es decir, relacionados con *Buda* "Existen estos Cuatro Lugares, oh Ânanda, que un fiel discípulo deberá visitar con sentimientos de veneración y respeto (del nacimiento de *Buda*, de la Iluminación, de la Predicación primera y de la Muerte). Y, Ânanda, los que tengan fe y hayan de morir en el curso de esta peregrinación, después de su muerte, cuando el cuerpo se disuelva, renacerán en los felices mundos celestes".

condenado sin remedio. *Buda* observa que en una de las existencias pasadas, este hombre había exclamado en un momento peligroso: "adoración a *Buda*", y que esta exclamación de confianza le valía ahora entrar en el camino de la salvación final: "Habiendo tomado su refugio con todo corazón en el *Buda*, ha de obtener la salvación"[10].

En otra colección de leyendas divinas, el *Divyavadana*, a un gran pecador *Buda* lo recibe entre los monjes diciendo: "¿De qué sirven las reglas? Repite solamente con constancia la fórmula: ¡Honor a *Buda*! ¡Honor a *Buda*!"[11].

También el venerable texto del *Milinda* apunta la idea de la salvación por *Buda*: "Los hombres que en una existencia han cometido el mal aun por cien años, si ellos piensan en *Buda* en el momento de morir, obtendrán después de la muerte renacer allá arriba en el cielo"[12].

Evidentemente en estos textos la doctrina de la no trasferencia de méritos queda mitigada y aun totalmente sobrepasada. *Buda* es considerado, de hecho, como todavía existente y actuando con su poder infinito sobre los hombres para salvarlos, no sólo por medio de su doctrina, sino también por su gracia y poder inmediato. El hecho de que estos textos pertenecen a la tradición Hînayâna, tiene una importancia extraordinaria.

Pero esta doctrina debía culminar en la secta de la Tierra Pura, la cual, como hemos visto, proclama en la teoría y en la práctica una especie de monoteísmo.

Agreguemos a esto la doctrina, ciertamente posterior, del "Âdhi-Buddha", un *Buda* superior a todos los demás y que es el único principio supremo de todo el universo. Aun cuando surgido dentro de la corriente tantra y con un espíritu mitológico, tiene sus raíces en doctrinas tradicionales del budismo. Así nos dice Conze: "Por muchas centurias, en los círculos del Yogâcâra, se acostumbró a describir la última realidad como «el seno de los Tathâgatas». Ahora bien, de

[10] *Sûtralankâra*, IX, 57. Citado por de Lubac, *Amida*, ps 20-21

[11] Citado por de Lubac, ob. cit., p. 22.

[12] Citado también por de Lubac, ob. cit., p. 23. Pueden verse otros textos que confirman la misma tradición en la ob. cit., ps 19-26.

este seno de los Tathâgatas es de donde ha salido el mundo. La elaboración de esta cosmogonía era el último acto recreativo del pensamiento budista. Una vez que se ha llegado a este estadio de desarrollo, no podía menos de desembocar en las religiones monoteístas"[13].

A este desarrollo doctrinal debemos agregar la práctica de la vida religiosa de los budistas desde los primeros siglos, centrada en el acto de adoración a *Buda*. Fue imposible evitar, ya desde el comienzo, la adoración de *Buda*, aun en los monasterios y en los templos del antiguo budismo. Pero el culto ha seguido de hecho, todavía más acentuado, en la mayoría de las sectas del Mahâyâna, y, sobre todo, en la más extendida de ellas, el Amidismo.

En conclusión, el pensamiento oscilatorio budista entre el Absoluto impersonal y el Absoluto personal, ha mantenido una doble corriente dentro de la historia, de la religión y de la filosofía budista. La oscilación podemos todavía advertirla en nuestros días, no sólo entre los budistas mismos sino también entre sus intérpretes[14].

C) NUESTRA INTERPRETACIÓN

1. Tres hipótesis.

¿Cómo interpretar esta aparente contradicción interna que se nos presenta en el Budismo? Entre las más aceptables, examinemos tres hipótesis posibles.

a) Contradicción en la doble serie de fórmulas.

La solución más fácil e inmediata, que una primera mirada parece imponer, es la de una real contradicción en la doble serie de fórmulas alineadas en la doctrina budista, una como expresión del Absoluto impersonal y otra como

[13] Ob. cit., p 191.

[14] Recordemos los puntos de vista del grupo de intelectuales budistas japoneses, que hemos recogido al final del capítulo anterior

expresión del Absoluto personal. Se trata de fórmulas inconciliables entre sí como una explicación de la verdad, pero unas y otras tienen su tradición netamente budista.

Ante esta incompatibilidad de doctrina, algunos intérpretes prefieren dejar las cosas tal como están, reconociendo que dentro del budismo no hay que preocuparse demasiado por las contradicciones internas en su cuerpo doctrinal. Se aducen otros ejemplos de dogmas difícilmente compatibles entre sí, como el dogma del no-yo y el de la trasmigración; el del karma y la trasferencia de los méritos. A ello habrá que agregar las fórmulas que nos presentan al Absoluto impersonal y las que nos lo presentan como personal. Ello no tendría nada de extraño, son diversos aspectos de la dialéctica del pensamiento asumidos todos por el budismo. En realidad, en el vasto océano de la doctrina budista, es difícil encontrar una doctrina sin que sea posible defender también la contraria con textos evidentes[15].

Sin duda que ésta no es una explicación imposible y tal podría ser la realidad. En un cuerpo doctrinal tan inmenso como el del budismo, sin una autoridad dogmática que haya tenido el encargo de vigilar y definir qué es lo ortodoxo y qué es lo herético, el budismo pudo engendrar doctrinas y prácticas superpuestas y contradictorias en el seno de sus monasterios y de sus templos. Pero ésta sería la última interpretación que deberíamos aceptar, ya que siempre resulta violento para la inteligencia humana moverse dentro de creencias contradictorias y busca instintivamente una coherencia fundamental. Veamos, pues, si hay otras hipótesis más aceptables.

b) Contradicción entre las fórmulas teóricas y la vida práctica.

Otra hipótesis, menos violenta que la anterior, nos mostraría que la contradicción se advierte principalmente entre

[15] L. de la Vallée-Poussin nos pone en guardia sobre este punto: "Cependant, prenons-y garde, si on peut parfois affirmer quelque chose du Bouddhisme, il est rare qu'on ne puisse affirmer et démontrer le contraire". *Bouddhisme*, p. 139

el pensar teórico y la realidad de la vida budista. Evidentemente, se percibe una antítesis entre las fórmulas teóricas, que ponen el acento en el Absoluto impersonal como la "Última Realidad", frecuentemente con términos negativos, y la vida de los budistas que parece casi siempre centrarse en torno a un Absoluto personal, generalmente representado por *Buda* en alguna de sus expresiones[16]. El budismo intelectual y cultivado parece tener una preferencia por el absoluto de tipo impersonal. Es, por lo general, un principio inmanente al cosmos, que no puede ser expresado por ninguna fórmula conceptual. Aquí se mezcla un sentimiento de intimidad y de religiosidad cósmica con el esfuerzo de una abstracción intelectual, que desea trascender todos nuestros modos comunes de conocimiento. La salvación es entonces, ante todo, un acto de la razón y de la inteligencia, una auto-interiorización de la razón en sí misma, para captar sus raíces cósmicas. Es el budismo preferentemente intelectualista, cuya máxima expresión la vemos en el Zen. Aquí se insertan las disquisiciones metafísicas de Nâgârjuna sobre el Vacío y de Ashvaghosha sobre la Talidad. También resulta sim-

[16] La paradoja entre la doctrina por una parte escueta y árida, con un sentido más bien impersonal y negativo, y por otra la vida con todo su empuje y vitalidad, ha sido notada por Dawson para confirmar el papel creador asumido por la religión en la cultura, el cual "se advierte también en el caso de religiones que a primera vista parecen completamente indiferentes a la cultura. Para el espíritu occidental, por ejemplo, el budismo no guarda relación evidente con la cultura. Parece representar una huída del espíritu ante la vida, en una victoria del instinto de la muerte y una negación de todos los valores de la cultura humana. Sin embargo, el budismo fue, sin duda alguna, una forma de vida que creó comunidades e instituciones y tuvo mayor influencia en la cultura de Asia oriental y septentrional que ningún otro movimiento. Aún hoy la teocracia budista del Tibet es el ejemplo más completo e imponente que existe en el mundo moderno de una cultura puramente religiosa". Y más adelante confirmará nuevamente su tesis: "En realidad la hazaña de la India es haber creado una cultura en la cual la religión de contemplación pura que deliberadamente trasciende y niega todos los valores culturales, puede florecer sin destruír su propia base social. Para el budista el mundo es malo, la vida es sufrimiento, la nada es permanente, todo es irreal y desalmado. Sin embargo, la Ley, el orden y el *Buda* quedan como guías y refugios seguros a quienes —lo mismo que a los dioses de otras religiones— se dirige el culto y la oración". Ch. Dawson, *Religión y Cultura.* Trad. de M. A. Villalonga, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953, ps. 73-74, 117-118.

pática para muchos budistas la expresión del Absoluto como la Mente Universal. En realidad esta actitud budista coincide en muchos aspectos con la concepción del Absoluto según el Vedânta Advaita hindú.

Pero frente a ella, la actitud no sólo de las masas populares, sino también de espíritus reflexivos y que en la práctica parece percibirse en todos los templos budistas, es una tendencia a representar ese Absoluto impersonal en un Ser dotado de personalidad, con el cual se dialoga y la cual se venera. De la idea de "Naturaleza de *Buda*" como Última Realidad, se pasa fácilmente a la idea del *Buda* personal cósmico, eterno, que tiene todos los caracteres de un Dios. Siempre que entrábamos en un templo budista advertíamos invariablemente esta impresión. El pueblo y los sacerdotes no celebraban una simple ceremonia simbólica, como quien recuerda una batalla y honra un héroe difunto, sino que tenían una actitud de adoración y de oración dirigida evidentemente hacia un Ser personal, vivo y presente. Recuerdo que en una oportunidad manifestamos la impresión contradictoria que produce esta actitud tan religiosa de adoración y oración por un lado y la doctrina de no-yo por el otro. Uno de nuestros amigos maestros budistas a quien yo me dirigía, movió, como única respuesta, la cabeza, agregando: "Efectivamente, parece una contradicción". Estábamos en el célebre monasterio donde Nichiren proclamó su doctrina en 1225.

Sin duda que es más fácil admitir una contradicción de esta naturaleza entre las fórmulas teóricas y la vida práctica, que una interna contradicción en la doctrina misma. Es explicable que el budismo haya mantenido una cierta reacción teórica, propia de su fundador, frente a las exageraciones del brahmanismo, que multiplicaba sin necesidad los dioses y daba excesiva importancia a las ceremonias religiosas. Aun cuando de hecho el budismo se vio inevitablemente llevado también a una práctica religiosa parecida y a una proliferación de santos y de Budas mitológicos, los pensadores budistas mantenían su actitud dialéctica de oposición frente a

la actitud piadosa y litúrgica, dominante en la mayoría de las escuelas o sectas hindúes.

c) Coherencia entre las fórmulas y la vida.

Sin embargo, esta contradicción entre las fórmulas teóricas y la vida práctica del budismo, aunque se trate de un fenómeno que no es imposible en la vida humana individual y colectiva, no parece, en el caso del budismo, la necesaria explicación de su realidad histórica. No es explicable una excesiva desconexión entre la vida y la doctrina, sobre todo si atendemos a la vitalidad religiosa del budismo, y a su influencia en la vida social y a su extraordinario desarrollo intelectual.

Por eso creemos que es necesario buscar alguna base de coherencia, un fundamento real, tanto de la doctrina como de la vida, tanto de las teorías opuestas como de la antítesis entre la doctrina y la vida misma.

Las conclusiones a que hemos llegado en los diversos capítulos de esta obra, nos permiten apuntar una interpretación que tenga en cuenta los múltiples aspectos de la doctrina y de la vida en el budismo.

Según ello, creemos que no existe en realidad contradicción entre las fórmulas budistas cuando, por una parte, expresan un Absoluto impersonal, y por otra nos presentan cierto Absoluto personal. Tampoco creemos que exista contradicción de fondo entre las fórmulas teóricas y la práctica de la vida budista. En realidad, se trata de fórmulas, las cuales, tales como están expresadas, no son contradictorias, sino que responden a diversos niveles de la experiencia o de la vida humana. Su carácter ambiguo y oscilatorio nos debe tener sobre aviso para no acusarlas precipitadamente de contradictorias.

2. En la base originaria de la doctrina y de la vida budista.

Vamos a tratar de precisar nuestro pensamiento en cuatro reflexiones:

a) El Absoluto impersonal en el budismo, como doctrina y experiencia metafísica.

En primer lugar, si atendemos a las fórmulas con que se expresan las doctrinas del Absoluto impersonal, veremos que ellas tienden a señalar una realidad que está tanto en el campo de nuestra experiencia como en las exigencias lógicas de nuestra razón. El Absoluto impersonal es descrito siempre como "la última realidad de las cosas", la "verdadera esencia", el "principio constitutivo" de todos los seres. Para nuestra comprensión, los maestros, sobre todo los metafísicos budistas, están apuntando con estas fórmulas a aquello por lo que las cosas "*son*", en su estructura íntima "tales", es decir, aquello por lo que son "reales", son "seres"[17].

En el lenguaje occidental, según hemos aclarado más arriba, esa Realidad común a todos los seres, por las cuales todos son "seres" y entran, por así decirlo, en el mundo de la "realidad", lo hemos llamado el "ser en cuanto ser"[18]. Es el principio absoluto, el constitutivo íntimo primero de todo ser. Comoquiera que ese constitutivo es el mismo en todos los seres, él nos da el sentimiento de la "unidad real" de todos los seres que por una intuición metafísica todos cap-

[17] Al tratar del Nirvâna como experiencia metafísica

[18] La expresión "ser en cuanto ser", "ser en cuanto tal" (*ens ut ens, ens ut sic, τὸ ὂν ᾗ ὄν*), han tenido con frecuencia en la filosofía occidental un sentido abstracto (*ens* o *esse abstractissimum, universalissimum*, el ser en tercer grado de abstracción ...). Estas fórmulas han presentado la metafísica occidental como antitética de la oriental, que es más concreta y menos conceptual Sin duda que la metafísica occidental ha trabajado con frecuencia en un plano de pura abstracción, manejando el "concepto abstracto del ser". Pero, en el fondo, ha trabajado sobre el supuesto de la realidad concreta del ser. Esta dualidad de la metafísica occidental ha originado confusiones doctrinarias en el decurso de la historia de la filosofía, desde Parménides mismo, pues se mezclaba el ser en un doble plano de abstracción y de realidad, pasándose, sin más, del orden lógico al real y viceversa Por eso nosotros hemos adoptado la terminología que distingue entre el "ser en cuanto ser abstracto" (el "ser concepto", como fruto de la abstracción conceptual) y el "ser en cuanto ser concreto" (el "ser real" tal como se encuentra en los entes constituyéndolos, dándoles su "talidad") Ver nuestro trabajo *Tres lecciones de Metafísica in-sistencial*, Ed Balmes, Barcelona, 1960, ps. 41-48 La idea del Absoluto impersonal entre los metafísicos budistas, parece coincidir con la del "ser en cuanto ser concreto", la que de hecho manejaban ya la mayoría de los presocráticos y también Platón, Aristóteles y Plotino.

tamos. Es cierto que este sentimiento del fundamento real de la unidad que hay entre todos los seres del cosmos, despierta en el budista una resonancia religiosa y llega, con frecuencia, hasta una experiencia mística. Pero no es menos cierto que "el ser en cuanto ser", el principio último constitutivo de los entes, es el fondo real óntico que funda el sentimiento de nuestra unidad con los demás seres. Este "último principio constitutivo", el ser en cuanto ser, resulta esencialmente indeterminado, sin ningún carácter, fuera de la realidad misma de que es la fuente y el constitutivo último.

Los lectores podrán comprobar que incluso las experiencias místicas, descritas por algunos maestros budistas, parecen consistir en una experiencia avanzada de lo que en Occidente hemos llamado el "ser en cuanto ser", y, por su medio, de la unidad o hermandad de todos los seres. Este horizonte cósmico, aunque sea privado de la referencia inmediata a un Absoluto personal, despierta las experiencias religiosas y místicas que se nos describen en las enseñanzas budistas.

Creemos que las fórmulas del Absoluto impersonal, tal como en el budismo en general se expresan, tienden a reflejar esta realidad última de los seres y, por tanto, se apoyan en un fundamento real de la experiencia y de la razón humana.

b) El Absoluto personal en el budismo, como doctrina y experiencia religiosa.

Pero la experiencia humana no se agota, no termina su itinerario, en esta simple comunidad fundamental y básica de todos los seres. Ni la especulación ni la experiencia se aquietan con este principio impersonal constitutivo e íntimo de nuestro ser. Sobre todo, la experiencia, cuando entra en la esfera de lo religioso, avanza hasta encontrar no sólo esta realidad común a todos los seres, sino también el principio activo de la realidad misma. Entonces llega, como al centro supremo del ser y tiende a expresarlo en forma personal,

sin duda porque los elementos de la experiencia conducen a la mente humana a esta intuición. El hombre no sólo se siente sumergido en el ser en cuanto ser, sino que se experimenta en relación con ese principio activo del ser, y este "sentimiento de relación hace que nos dirijamos a él espontáneamente. Surge entonces la adoración, la plegaria, el diálogo. Y el diálogo sólo se entabla con las personas. *En este Absoluto personal encontramos la fuente activa de la unidad de todos los seres*, como diría Platón, "lo más brillante del ser"[19], y en él descansa ya la razón encontrando el "último fundamento". Esta experiencia se traduce en las fórmulas que nos hablan del Absoluto personal. La experiencia religiosa del budismo no ha podido estar ausente de esta experiencia y de ahí surgió, ya desde los primeros siglos, la necesidad de esta representación personal del Absoluto, referida generalmente a *Buda*. En esta forma nos explicamos el que hayan aparecido inevitablemente dentro del budismo las dos series de fórmulas sobre el Absoluto impersonal y el personal.

Con lo cual se muestra también cómo las fórmulas no son en sí contradictorias ni opuestas, sino que se *complementan*.

c) Predominio de la concepción del Absoluto impersonal en la doctrina y del Absoluto personal en la vida budista.

El budismo queda con frecuencia en el primer nivel de la experiencia. Es decir, concentra todo en expresar el "sentimiento de unidad" de todos los seres a través de la experiencia del ser íntimo, del Absoluto constitutivo de los mismos. De ello hace una religión y una mística.

Pero no puede estar ausente tampoco el otro aspecto de la experiencia y de la razón humana en una religión tan extendida y tan singular: a la larga, debía surgir a flote la ex-

[19] >8˜ ó8> >ò 1,48,> 8, *República*, 518 c. Notemos que Platón en este mismo pasaje señala que "lo más brillante del ser" es el Bien (*>agaEó8*), con lo cual confirma que la experiencia del ser es a la vez metafísica y teológica

periencia en la vida y la afirmación en doctrina de un Absoluto que no se confunde con los seres relativos, pues dejaría de ser vivido y comprendido como Absoluto.

Es cierto que en la doctrina budista hay un cierto predominio de la concepción del Absoluto impersonal. La universalidad del dogma del no-yo es una de las primeras causas. En el Hînayâna siempre se vislumbra el Incondicionado apenas en el fondo de las doctrinas, nunca totalmente nihilistas, aunque firmemente adheridas a la doctrina de la impermanencia. En el Mahâyâna, fuera de las doctrinas sobre Amida, las demás nunca son abiertamente personalistas, antes bien, hay una evidente tendencia teórica a concebir la Última Realidad como la esencia común de las cosas, la "naturaleza de *Buda*", el fondo impersonal de los seres, o el ser en cuanto ser.

En cambio, en la vida budista predomina más bien la concepción del Absoluto personal. No sólo en las sectas que practican la adoración al *Buda* Amida, sino en todas las demás, tanto del Mahâyâna como del Hînayâna. En Japón o en China, en Vietnam o en Tailandia, o en los templos históricos de la India, es imposible sustraerse a la impresión de que se adora a un Ser Absoluto y personal.

Es cierto también que en la misma doctrina los dos planos del Absoluto personal e impersonal con frecuencia se confunden y no es fácil distinguirlos. La oscilación interna en las fórmulas es siempre permanente. Se han entremezclado con demasiada frecuencia los dos planos, sin un orden orgánico. De ahí su imprecisión paradójica y contradictoria, aunque en el fondo responde a la lógica y a la experiencia. Tal vez el caso más significativo sea la doctrina del Absoluto en Ashvaghosha, en que se inspiró casi toda la metafísica mahâyâna.

Pero tampoco han faltado quienes, en plena reflexión filosófica, hayan llegado a una especie de oscilación consciente, porque han tomado cuenta de que el problema no puede resolverse con fórmulas simplistas, ya que la afirmación del Absoluto personal parece aislarlo de los seres relativos y, viceversa, el Absoluto impersonal puede con-

fundirlo con éstos. Recordemos la conclusión de los modernos budistas japoneses en el Simposio de 1959 antes citado, y los más precisos análisis del problema hecho por Fugen Daien[20], que también antes hemos recogido.

d) Complementaridad de ambas doctrinas y experiencias en el Budismo.

En síntesis, la doctrina del Absoluto impersonal, en que el budismo insiste, no es en sí errónea. Refleja sólo un aspecto, verdadero, pero parcial, de la experiencia humana total. Por eso, el mismo impulso vital del budismo lo ha llevado a completar su doctrina teórica del absoluto impersonal con los elementos que la razón y la experiencia humana imponen sobre la realidad y la vivencia de un Absoluto personal.

Las consecuencias que de ello se deducen para una interpretación de los dogmas budistas es evidente. A la luz de esta doctrina, podemos explicarnos las oscilaciones entre las doctrinas opuestas del no-yo y de la personalidad. Pero también podemos comprender que, en el fondo, las doctrinas teóricas de la negación de la personalidad han sido mitigadas por la experiencia inevitable de la personalidad del yo humano temporal y del Yo absoluto.

Las proyecciones, de extraordinaria importancia para una interpretación del Nirvâna, son también evidentes. No sólo queda excluído el Nirvâna puramente nihilista, o el Nirvâna como realización exclusiva en esta vida, sino que se vislumbra siempre, en último término, cosa que aparece en la historia del budismo y de sus maestros, un Nirvâna trascendente en un más allá, en el que la personalidad como tal nunca se disolvería plenamente.

La doctrina del *Dharmakâya* nos parece la culminación del itinerario metafísico y religioso del budismo. Ella combina los tres elementos inseparables del budismo integral:

[20] *Living Buddhism in Japan*, p. 74. Fugen Daien, *Shinshugairon*, p. VI. Traducción y referencia de F. Pérez Ruiz, art. cit., ps. 8-9

el *Absoluto impersonal* (*Dharmakâya*), la verdadera Realidad y Esencia última *constutuiva* de todos los seres; el Yo Absoluto personal (*Sambhogakâya*), el *Buda* Eterno, que resplandece con los caracteres de la divinidad; el yo *humano temporal* (*Nirmânakâya*), encuadrado, como los demás hombres, en el marco de la individualidad, del espacio y del tiempo. Esta trilogía doctrinal integra y trasciende las aparentes contradicciones internas del Budismo cuando sólo se afirma o se niega una de sus partes. Ha surgido de la experiencia metafísica y religiosa del budismo, en la cual no podían faltar los elementos esenciales de la experiencia humana.

SIGLAS MAS USADAS

AK *Abhıdharmakosha* de Vasubandhu. Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin, París, Geuthner, 5 vols., 1923-1926.

D *Dhammapâda.* Translated by Venerable Bhikkhu Buddharak-khita. Maha Bodi Soc. Bangalore, 1959.

DK *Dhamma-cakka-ppavattana* Sutta, S.B.E., vol. XI.

DN *Dîgha-Nikâya, Dialogues of the Buddha.* Translated from Paly by T. W. Rhys Davids, London, S.B.B., Oxford Univ. Press, 3 vols., 1899-1921.

KV *Kûllavagga.* S.B.E., vols. XVII-XVIII.

M *Milindapâñha.* S.B.E., vols. XXXV-XXXVI.

MN *Majjhimâ-Nikâya. Dialogues of the Buddha*, S.B.B.

MP *Mahâ-para-nibbâna Sutta*, S.B.E., vol. X.

MPS *Mahâprajñâpâramitâshastra* de Nâgârjuna. Traduit par Etienne Lamotte, Louvain, Muséon, 2 vols., 1944, 1949.

MV *Mahâvagga*, S.B.E., vol. XIII.

P.T.S. *Palî Text Society.* Translation Series, London, 1909 y ss.

S.B.B. *Sacred Books of the Buddhısts.* London, Oxford Univ. Press, 1895.

S.B.E. *Sacred Books of the East.* Translated by various Orıental Scholars, Oxford, Clarendon Press, 50 vols., 1879-1910.

SN *Samyutta-Nikâya. Dialogues of the Buddha*, S.B.B.

SNP *Sutta-Nipâta.* S.B.E., vol. X.

SS *Sabbâsava Sutta.* S.B.E., vol. XI.

FUENTES

Amitâyur-dhyâna-sûtra, 32.

Anguttara-Nikâya. *The book of the Numerical Sayings, or suttas grouped according to number*. Part II. For the first time translated from the pâli by A. D. Jayasundere. Edit. by F. L. Woodward. Vasanta Press, Adyar, Madras, India, 1925.

Anguttara-Nikâya of the Sutta Pitaka Eka Duka and Tika Nipâta. Translated by E. R. Jayetilleke Goonerate from the pali text. Published by The London Pâli Text Society, 1885. Galle, Ceylon: Printed at the Lankaloka Press. 1913.

Annambhatta. El "*Tarkasamgraha*" *de Annambhatta*. Texto sánscrito con introducción, traducción y notas por Nicolás Altuchow. Montevideo, Universidad de la República. Fac. de Hum. y Ciencias, 1959.

Ârya Sûra. *The Gâtakamâlâ or Garland of Birth-stories*, translated by J. S. Speyer from the Sanskrit. Oxford Univ. Press. 1895. London. S.B.B. I.

Asanga. *La Somme du Grand Vehicule*. (Mahâyânasamgraha). Texts tibetain et chinois avec trad. par E. Lamotte. 2 vols. Bibliothèque du Museon, Louvain, 1938.

Asanga. *The Doctrine of Prajñâpâramitâ*. By E. Obermüller "Acta Orientalia", vol. XI, 1-2. Leningrad, 1932.

Ashoka. *Les inscription d'Ashoka*. Traduite par J. Bloch. Ed. "Les Belles Lettres", 1950, París.

Astasâhasrikâ Prajñâpâramitâ, translated by E. Conze. "The Asiatic Society", Calcutta, 1958.

Ashvaghosha. *Buddha-carita*, translated from the Sanskrit by E. B. Cowell, Buddhist Mahayana Texts, S. B. E. XII, t. I. 1894.

Ashvaghosha's. Mahâyânashraddotpâdâ. (Discours on the awakening of the Faith in the Mahâyâna). Translated by D. T. Susuki, The Open Court, Chicago, 1900.

La Bhagavad-Gîtâ. Aurobindo Shri par traduction française de Camille Rao et Jean Herbert —Sixième édition—, Ed. Albin Michel, París.

The Bhagavadgîtâ; with en Introductory Essay, Sanskrit text, English translation, by S. Radhakrishnan 2nd. ed. London, G. Allen & Unwin, 1958.

Brhad-Âranyaka-Upanishad. Traduite et annoté par Émile Senart. "Les Belles Lettres", París, 1934.

Buddhaghosa-*Bahiranidâna. The inscription of discipline and the Vinaya Nidâna.* Being a translation and adition of the *Bahiranidâna of Buddhaghosa's Samantapasadika*, the Vinaya Commentary, by N. A. Jayawickrama. Luzac and Co. London, 1962. S. B. B. XXI.

Buddhaghosa. *The Expositor II* (Atthasalini). *Buddhaghosa's Commentary on the Dhammasangani*, 2 vols., translated by Pe Maung Tin. Edited by Mrs. Rhys Davids. Pali Text Society, Translation series N[os.] 8, 9. London.

Buddhaghosa. *Visuddhimagga. The Path of Purity.* Trans. by Pe Maung Tin. III. Vols. P. T. S. 11, 17, 21. London, 1923, 1929, 1931.

Candrakirti-*Prasunnapadâ. Comentario al Madhyamika-Vriti* de Nâgârjuna. Trad. por Stcherbatsky en *The Conception of Buddhist Nirvana*, ps. 79-212.

Chândogya-Upanishad. Traduite et Annoté par Émile Senart. "Les Belles Lettres", París, 1930.

Buddhist Suttas, Translated by Davids, Th. W. Rhys, S. B. E. XI.

Dhammapâda. Trans. by Venerable Bhikkhu Buddharakkhita. Maha Bodhi Society. Bangalore, 1959.

Dhammapâda. El Camino del Dharma. Texto Pâli, Traducción, Introducción y Notas por Carmen Dragonetti De Coni-Molina. Univ. Nac. de San Marcos, Lima, 1964.

Dialogues of the Buddha, translated from the Pâli by T. W. Thys Davids. Part I. Oxford Univ. Press. Primera edición 1899. Reimpreso 1923. London S. B. B. II.

Further dialogues of the Buddha, translated from the Pâli of the *Majjhima Nikâya* by Lord Chalmers. II vols. Oxford Univ. Press. London. S. B. B. V-VI.

Hônen, Shinran, Nichiren et Dôgen. *Le Boudhisme Japonais*. Textes fondamentaux: Traducción de G. Renondeau. Ed. Albin Michel, París, 1965.

Katha-Vatthu, edited by S. Taylor. P. T. S., 1894. Swe Zan Aung y Mrs. C. F. Rhys Davids la tradujeron al inglés: Points of Controversy P. T. S. Translation Series, 1915.

Mahavastu. Translated by J. J. Jones from the Buddhist Sanskrit. vols. I-II-III. Luzac and Company, Ltd. London. S. B. B. vols. XVI, XVIII, XIX.

Milindapañha. *The Questions of Milinda*. Trans., from. Pâli by T. W. Rhys Davids, S. B. E. XXXV-XXXVI.

Minor Anthologies of the Pâli Canon. The Part I. *Dhammapâda: Verses on Dhamma and Khuddaka-Patha*: *The text of the minor saving*. Translated by Mrs. Rhys Davids. Oxford. Univ. Press. London, 1931. S. B. B. Vols. VII, VIII, X, Part. II. *Udana: Verses of uplift and Itivuttaka: as it was said*. Trans. by F. L. Woodward. Part IV: *Vimana Vatthu, Storie of the mansions*. *Peta Vatthu: Stories of the departed*. 1942. Trans. by J. Kennedy and H. S. Gehman.

Nâgârjuna. *Cinq chapitres de la Prasannapâda*, par Jong Buddhica, Serie I. IX. Paul Geuthner, París, 1949.

Nâgârjuna W. *Mâhâyana Vimsaka*. An English translation with notes by Susumu Yamaguchi. "The Eastern Buddhist" IV, nº 2 (1927). 169-176.

Nâgârjuna. *Mulamadyamakakarikas* (Mâdyamika sûtras), *avec la Prasannapâda*. Commentaire de Chandrakîrti, publié par L. de la Vallée-Poussin. Saint Petersbourg. Acad. Imperial des Sciences, 1913, II, 658, p. Biblioteca Buddhica, IV.

Nâgârjuna. *Mahayânâvimsaka*. Reconstructed sanskrit text, the tibetan and the chinese versions, with a En-

glish translation. Ed. Vidhushekhara Bhattacharya. Calcutta, 1931.

Nâgârjuna. *Prajñapâramitâshastra. Traité de la Grande Vertue de la Sagesse.* Trad. de Étienne Lamotte. Museón, Louvain, vol. I, 1944; vol. II, 1949.

Nâgârjuna. *Mâdhyamika-Shâstra* (A *Treatise on Relativity*), trad. por Th. Stcherbatsky en *The Conception of Buddhist Nirvana*, ps. 65-78.

Patanjali. *Yoga Sutras*, by J. R. Ballantyne and Govind Sastri Deva. Susil Gupta (India), Calcutta, 1881.

Pavolini, P. E. *Testi de morale buddistica.* 1 *Dhammapada, 2 Suttanipâta, 3 Itivuttaka.* Trad. e introd. Carabba, Lanciano, 1912.

P'ek Hsiu. *The Huang Po doctrine of Universal Mind*, Trans. by Chun Ch'an. The Buddhist Soc. London, 1947.

Pali Text Society. Translation series, London, 1900 y ss.

Ruy, R. A. *El libro de la gran extinción de Gotama el Buddha o sea el Mahâ Parinibbâna Suttanta del Dîgha-Nikâya.* Versión española de Raúl A. Ruy. Hachette. Argentina, 1953.

Saddharma. Pundarika or the Lotus of the True Law. Translated by Kern, Clarendon Press. London, 1884 (S. B. E. XXI). Dover Publ., New York, 1963.

Sacred Books of the Buddhists, London, Oxford Univ. Press, 1895 y ss.

Sacred Books of the East. Translated by various oriental scholars, Oxford, Clarendon Press, 50 vols., 1879-1910.

Sasanavamsa. The history of the Buddha's Religion. Translated by Bimala Churn Law. Luzac y Co. London, 1952, S. B. B. XVII.

Schmidt, K. *Worte des Erwachten.* O. W. Barth, München, 1951.

Shôjun, B. *A Bibliography of Japanese Buddhism*, Edited by Shôjun B. CHB Press, Tokyo, 1958.

Sukhâvatî-viyûha. S. B. E. 49.

Taishô issaikyô, edición del canon chino, Tokyo, 1924-1929, 55 vols.

Upatissa. *Vimuttimagga. The Path of Freedon.* Transfrom Chinoise by N. R. M. Ehara, Soma Thera and Khemin-da Thera. Weerasuria, Colombo, 1961.

Vajrakkhedika, nº 17.

Vasubandhu. *Abhidharmakosha.* Traduit et annoté par L. de la Vallée-Poussin. VI vols. Geuthner, París, 1922-1931.

Vasubandhu. *Karmasiddhiprakarama.* Trad. des versions tibetaine et chinoise, avec une Introduction, et en Appendice la trad. du Ch. XVII de la *Madhyamakavrti* par E. Lamotte. Extrait de Mélanges Chinois et Bouddiques, vol. IV, Bruges, 1936.

Vinaya Pitaka. The book of the discipline. Translated by I. B. Horner. Pali Text Society. London. S. B. B. Vols. I-II, *Suttavighanga*, 1949-1952; Vol. IV, *Mahavagga*, 1951; Vol. V, *Cullavagga*, 1952.

Vinaya Texts. Translated from Pali by T. W. Rhys Davids and Herman Oldemberg. S.B.E. XIII, 1881.

Warren, H. C. *Buddhism in translations.* Originally Published by Harvard University Press. Atheneum. New York, 1963.

Wilson, E. *Libros Sagrados de Oriente.* Textos originales de acuerdo con las versiones de Max Müller, Samuel Beal, Jacques Darmesteter y George Sale. Trad. de F. A. Delpiane. Ed. Latinoamericana, México, 1960.

Woven Cadences of Early Buddhists, translated by E. M. Hare. Oxford University Press, London. Firsth Published, 1945, Reprinted, 1947.

OBRAS DE CONSULTA

Allen, G. F. (Y. Siri Nyana). *The Buddha's Philosophy.* Selection from the Pâli Canon and Introductory Essay. G. Allen and Unwin, London, 1954.

Arvon, Henri. *El Budismo.* Trad. Olga Orozco. Fabril Ed., Buenos Aires, 1961.

Aurobindo, Shri. *The Foundations of Indian Culture.* New York, 1953.

Aurobindo, Shri. *Lumières sur le Yoga.* Trad. de l'anglais par Reymond-Herbert. Maisonneuve, París, 1938.

Aurobindo, Shri. *La Synthèse des Yogas.* Volume I: Le Yoga des Oeuvres divines. Maisonneuve, Belgique, 1939.

Aurobindo, Shri. *Les Bases du Yoga.* Maisonneuve, París, 1939.

Bailey, Alice A. *La luz del alma.* Paráfrasis de los aforismos de la *Yoga de Patañjali.* Kier, Bs. As., 1964.

Ballini, A. *Las religiones en la India.* En Tacchi Venturi, P. *Historia de las religiones.* Trad. por F. García, O.S.A. Gili, Barcelona, 1947. T. I, c. VIII, S. IX, *Budismo.*

Barthélemy-Saint-Hilaire, J. *Buda. Historia de su religión.* Trad. de Luis de Terán. Biblioteca Nueva, Argentina, 1946.

Bhattâcharya, G. *Monotheism vs. polytheism.* Adyar Libr. Bull., India, 25 (1961) 423-8.

Bouquet, A. C. *Stoics and Buddhists.* Comunicación presentada en el "Indian Philosophical Congress", Andhra University. "Indo-Asian Culture", 10 (1961), 205-230.

Brahmachari, Rajyogâcharya Bal. *Science of Soul.* Rishikesh, India, 1964.

Brewster, H. *Gotama, le Bouddha. Sa Vie d'après les Écritures pâlis.* Préface par C. A. F. Rhys Davids. Ed. frac. Payot, París, 1929.

Burnouf, E. *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien.* Maisonneuve, París, 1876.

Conze, E. *Buddhism.* Its Essence and Development. Préface by A. Waley. Bruno Cassirer. Oxford, 1957, 3ª ed.

Conze, E. *Buddhist Scriptures.* Penguin Books. N. York, 1959.

Conze, E. *Buddhist Text Through the ages.* Philosophical Library, New York, 1954.

Coomaraswamy, A. K. *Christian and oriental philosophy of art.* Dover Publications, New York, 1956.

Coomaraswamy, A. K. *Buddha and the gospel of Buddhism.* Asia Publishing House. Bombay, 1956.

Coomaraswamy, A. K. *Hindouisme et Bouddhisme.* Trad. par R. Allar et P. Ponsoye. París, Gallimard, 1949.

Cuttat, J. Al. *El Encuentro de las religiones.* Con un Estudio sobre la Espiritualidad del Oriente Cristiano. Trad. por C. Ruiz Garrido. Fax, Madrid, 1960.

Childers, R. C. *A Dictionary of the Pâli language,* London, Trübner, Co., 1875.

Choisy, M. *La Métaphysique des Yogas.* Avant-Propos par Paul Masson-Oursel. Mont-Blanc, Genève, 1948.

Choisy, M. *Exercices de Yoga.* Action et Pensée, Genève, 1963.

Dasgupta, S. N. *Hindu Mysticism.* Frederick Ungar Publishing Co. New York, 1927, 2ª ed., 1959.

Dasgupta, S. N. *A History of Indian Philosophy,* Vols. I-V, University Press Cambridge, 1932-1955.

Davids, C. A. (Foley) Rhys. *A Manual of Buddhism.* Scheldon Press, London, 1932.

Davids, Th. W. Rhys. *Buddhism: being a sketch of the life and teachings of Gautama, the Buddha.* London, Society for promoting Christian Knowledge; New York, Pott, Young, 1877.

Davids, Th. W. Rhys. *Buddhism: its history and literature.* New York. Putnam Sons, 1896. London, Putman, 1926.

Davids, Th. W. Rhys. *The Pali Text Society's Pâli-English dictionary*, Edited by T. W. Rhys Davids and William Stede. Chipstead, Surrey. The Pali text society, 1921-1925.

Déchanet, J. M., O. S. B. *El camino del silencio*, Yoga Cristiano. Trad. del francés. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1962.

Déchanet, J. M., O. S. B. *Yoga Chretien en dix lécons*. Desclée de Brouwer, París, 1964.

d'Eypernon, Fr. Taymans, S. J. *Les paradoxes du Bouddhisme*. L'Édition Universelle, Bruxelles, 1947.

Dumoulin, H. *Zen, Geschichte und Gestalt*. Bern, Francke, 1959. Trad. al inglés, Pantheon, New York, 1962.

Eliade, M. *Técnicas del Yoga*. Trad. Oscar Andrieu, Fabril Ed., Buenos Aires, 1961.

Eliade, M. *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Trad. por Susana de Aldecoa, Ed. Leviatán, Bs. As., 1957.

Falk, Maryla. *Nâma-rûpa and Dharma rûpa*. University of Calcutta, 1943.

Fatone, Vicente. . . .*El budismo "Nihilista"*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

Filliozat, L. *Le Bouddhisme*. En "L'Inde Classique", t. II, c. XI, París, 1953.

Formichi, C. *La pensée Religieuse de l'Inde avant Bouddha*. Trad. Fernand Hayward. Payot, París, 1930.

Frauwallner, E. *De Buddhistischen Konzile*. Akademie-Verlag, Berlín, 102 Mongerländ, Gesselschaft, 1955.

Frauwallner, E. *Die Philosophie des Buddhismus*. Akademie-Verlag, Berlín, 1958.

Gardet, L. *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, París, 1953. Usamos la traducción alemana: Mystische Erfahrungen in Nicht christlinchen Länden. Ubers. von H. und W. Kühne, Verlag Alsatia, Colmar, 1956.

Gathier, E., S. J. *El pensamiento Hindú*. Estudio seguido de una selección de textos Pról. del Dr. Jorge L. García Venturini. Trad. Raúl Gustavo Aguirre, Buenos Aires, Troquel, 1963.

Glasenapp, H. von. *Der Buddhismus in Indien und Fernen Osten*, 1936.

Glasenapp, H. von. *Brahma et Bouddha.* Trad. par O. Toutzevitch. Payot, París, 1937.

Glasenapp, H. von. *La Philosophie Indienne.* Initiation à son histoire et à ses doctrines. Trad. de A. M. Esnoul. Préface de Louis Rénou, Payot, París, 1951.

Gousset, R. *Sur les traces du Bouddha.* Plon, París, 1929.

Guénon, R. *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes.* Trad. de R. Cabrera. Losada, Bs. As., 1945.

Herbert, Jean. *Introduction à l'Etude des Yogas Hindous.* Maisonneuve, París, 1938.

Hardy, E. *Der Buddhismus, nach alteren Pâli-Werken*, Munster, Aschendorff, 1926, 3ª ed.

Heimann, B. *Opposites.* Adyar Libr. Bull., India 25 (1961), 215-28.

Herold, A. F. *La vie du Bouddha.* D'après les textes de L'Inde ancienne. L'Édition d'Art. París, 1922.

Hiriyanna, M. *Outlines of Indian Philosophy.* Allen & Unwin. London, 1932, 1ª ed.; 1958, 4ª ed.

Humphreys, C. *Buddhism.* Penguin Books. London, 1954.

Jivaka, L. *Introduction to the Vajrayana.* "Indo-Asian Culture", Calcuta (1961).

Johanns, P., S. J. *Vers le Christ par le Vedanta. 1: Cankara et Râmânuja.* Traduit de l'Anglais par Michel Ledrus S. J. Museum Lessianum, Louvain, 1932.

Juan de la Cruz, San. *Subida del Monte Carmelo.* En *Vida y Obras de San Juan de la Cruz.* Biblioteca de Autores Cristianos. Edit. Católica, Madrid, 1950.

Kastberger, F. *Léxico de Filosofía Hindú. Sánscrito, Pali, Tamil*, Ed. Kier, Buenos Aires, 1954.

Keith, A. B. *A history of Sanskrit Literature.* Oxford Univ. Press, London, 1ª ed., 1920; 4ª ed., 1961.

Keith, A. B. *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads.* II vols. Harvard Univ. Press, London, 1925.

Keith, A. B. *Buddhist Philosophy, in India and Ceylon.* Oxford Clarendon Press, 1923.

Kern, H. *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde.* Traduite du néerlandais par G. Huet. T. I-II. Leroux, París, 1901-1903.

Kern, H. *Manual of Indian Buddhism*, Trübner, Strassburg, 1898.

Lamotte, E. *Histoire du Buddhisme Indien.* Vol. I: Des Origines à l'ère Saka. Bibliothèque du Muséon, Louvain, 1958.

Leonard, A. *Expèrience spirituelle.* En "Dictionnaire de spiritualité. Ascetique et Mystique", Beauchesne, París, 1961, t. IV, 2, cc. 2004-2026.

Liebenthal, W. *The Inmortality of the Soul in Chinese Thought.* "Monumenta Nipponica", Tokyo, VIII (1952).

Lubac, H. de. *Amida. Aspects du Bouddhisme.* Ed. Du Seuil, París, 1954-1955.

Lubac, H. de. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident.* Aubier, París, 1952.

Mager, A., O. S. B. *Mystik als Lehre und Leben*, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1934.

Mager, A., O. S. B. *Mystik.* En "Lexikon für Theologie und Kirche". Herder, Freiburg, 1935, vol. VII, cols. 405-412. En la 2ª ed., 1962, el párrafo V, "Religionsphänomenologische psychologische Deskription", está redactado por K. Rahner.

Magness, T. *Samma Samadhi*, I. Based on the general teaching of the venerable Chao Khun Mongkol-Thepmuni. . . 2ª ed., Bangkok, Wat Areskul, 1962.

Mascarenhas, H. O. *The Quintessence of Hinduism.* The Key to Indian Culture & Philosophy. St. Sebastian Goan High School, Bombay, 1951.

Messina, G. *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell' Asia antica.* N. Ruffolo, Roma, 1947.

Minayeff, I. P. *Recherches sur le Bouddhisme.* Traduit du russe par A. de Pompignan. Leroux, París, 1894.

Ministry of Education, Government of Japan. *Religions in Japan*, Tokyo, 1959.

Mookerjee, S. *The Buddhist Philosophy of Universal Flux.* University of Calcutta, 1935.

Morgan, K. W. (Editor). *The Path of the Buddha.* 1956.

Muir, J. *Original Sanskrit Texts.* Vols. I, 2ª ed., Trübner, London, 1872.

Mukerji, A. C. *The Nature of Self.* Second Ed. Indian Press Allahabad, 1938.

Müller, M. *La Ciencia de la Religión. Origen y desarrollo de la religión.* Trad. de M. H. Alberti. Ed. Albatros, Buenos Aires, 1945.

Müller, M. *Essais sur l'Histoire des Religions.* Trad. par Harris. Didier et Cie. París, 1872.

Nakamura, H. *The Ways of thinking of Eastern Peoples.* National Japanese Commission for Unesco, Tokyo, 1960.

Negre, P., S. J. *Budismo*, Enigmas de un Nirvâna misterioso. Pról. por Pedro Font Puig. Barcelona-Madrid, Labor, 1955.

Nishida Kitarô. *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness.* Three Philosophical Essays. Translated and introduced by Robert Schizinger in collaboration with I. Koyama and T. Kojima. The International Philosophical Research Association of Japan, Tokyo, Maruzen, 1958.

Norimoto, I. *Dogen's Zen view of interdependence.* Phil East West, U. S. A., 12 (1962), 51-57.

Nyanatiloka. *Buddhist Dictionary.* Manual of Buddhist terms and doctrines, Frewin and Co., Colombo, 1950.

Oldenberg, H. *Buda. Su vida, su obra, su comunidad.* Trad. por Rómulo O. Erba, 1ª ed. arg. Kier, 1946.

Otto, R. *East and West. A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism.* Trans. by Bertha I. Bracey and R. C. Payne. Collier Books. New York, 1932. Segunda reimpresión, 1962.

Pande, G. *Studies in the origins on Buddhism*, 1957.

Percheron, M. *Le Bouddha et le bouddhisme*, Seuil, París, 1956.

Pérez Ruiz, F. S. J. *Dios Creador de todas las cosas.* "Pensamiento", 21 (1965), 5-40.

Pérez Ruiz, F., S. J. *La Filosofía comparada de Kumataro Kawada.* "Pensamiento", Madrid, 18 (1962), 19-54.

Piovesana, G. K., S. J. . . . Recent Japanese Philosophical Thought 1862-1962; A survey, Japan, Enderle Bookstore, 1963.

Pischel, R. *Buda su vida y su doctrina.* Trad. del alemán por I. García Díaz. Ed. Ultra, Santiago de Chile, 1935.

Plotino. *El Alma, la Belleza y la Contemplación.* Selección y traducción por I. Quiles. Espasa-Calpe Argentina, Bs. As., 1950.

Plotino. *Ennéades.* Texto y trad. franc. por E. Bréhier. Les Belles Lettres, París, 1924-1938.

Przyluski, J. *Le Concile de Rajagrha. Introduction à l'histoire des canons et des sectes bouddhiques.* Geuthner, París, 1926.

Pseudo-Dionysius. *Mystica Theologia*, Migne, P. G. Vol. 3.

Pseudo-Dionysius. *De divinis nominibus.* Migne, P. G. Vol. 3.

Quiles, Ismael, S. J. *La Persona Humana*, 3ª ed., 1957. *Más allá del Existencialismo* (Filosofía In-sistencial). Ed. Miracle, Barcelona, 1958. *Tres Lecciones de Metafísica in-sistencial*, Ed. Balmes, Barcelona, 1960.

Radhakrishnan, S., and Muirhead, J. H. *Contemporary Indian Philosophy.* Allen & Unwin. London, 1958.

Radhakrishnan, S. *Indian Philosophy.* George Allen and Unwin Lt. London. Vol. I, 1923 y 1929. Vol. II, 1927 y 1931.

Radhakrishnan, S. *Eastern Religions and Western Thought.* Oxford Univ. Press, London, 1940, 2ª ed.

Radhakrishnan, S. *The Bhagavadgîtâ.* Trad., introd. y comentario. George Allen & Unwin Lt. London, 1958, 5ª ed.

Rahula, W. *L'Enseignement du Bouddha.* Pref. de P. Démiéville. Ed. Du Seuil, París, 1961.

Raj, M. V. *L'Essentiel du Yoga.* Nauwelaerts, París, 1965.
Raju, P. T. *Idealistic Thought of India.* London, G. Allen-Unwin, 1953.
Ramacharaka, Yogi. *Filosofía Yogi y Ocultismo Oriental.* Centro de Publicaciones Yogis, Bs. As., 1907.
Ramacharaka, Yogi. *Filosofías y Religiones de la India.* Trad. de F. Climent. Roch. Barcelona.
Regamey, C. von. *Buddhistische Philosophie.* (Bibliographische Zuführengen in das Stud. der Phil, 20/21). A. Francke, Bern, 1950.
Renou, L. *L'Hindouisme. Les textes. Les doctrines, L'Histoire.* Presses Universitaires de France, París, 1951. Trad. cast. por L. Z. D. Galter, Eudeba, Bs. As., 1962.
Renou, L.; Filliozat, I. *L'Inde Classique*, 2 vols., París, 1947-1949 y 1953.
Rodríguez Tousu, Juan. *Arte del Cha.* Edición preparada y anotada por I. L. Rodríguez-Taladris, M. N. M. Tokyo, 1954.
Rosenberg, O. *Die Probleme der Buddhistischen philosophie.* Heidelberg, 1924.
Schweitzer, A. *Les Grandes penseurs de L'Inde.* Études de phil. Payot, París, 1936 (Caps. VI-IX, sobre Budismo).
Schulemann, G. *Die Botschaft des Buddha. Vom Lotos des guten Gesetzes.* Herder, Freiburg i, B., 1937.
Schopenhauer, A. *El mundo como Voluntad y como Representación,* 2ª ed. 1844. Trad. esp. "La España Moderna", Madrid, s. f.
Sertillanges, A. D. *El problema del mal.* Historia. Trad. española de S. Magariños E. P. E. S. A., Madrid, 1951.
Sharpe, Elizabeth. *Shiva, or the past of India.* Luzac & Co., London, 1930.
Sharper Elizabeth. *The Philosophy of Yoga.* Luzac & Co., London, 1933.
Sharma Ch. *Indian Philosophy: A critical survey.* Barnes & Noble U. S. A., 1962.
Sinnett, A. P. *El Buddhismo Esotérico.* Trad. de la 6ª ed. inglesa de D. F. de Montoliu, con notas por D. José Melián y Chiappi. Madrid, B. Rodríguez Serra (s. f.).

Sivananda, Sri Swami. *Hatha Yoga.* Kier, Bs. As., 1964.

Siwek, P., S. J. *La réincarnation des esprits.* Desclée de Brouwer, Río de Janeiro, 1942.

Skarica, M. *Corazón e intuición en la filosofía budista.* "Ciencia y Fe", Buenos Aires, 20 (1964), 141-149.

Stcherbatsky, Th. *Buddhist Logic.* Vol. I-II. Academy of Science of the U. R. S. S. Leningrad, 1930-1932. Reimpresión fotográfica, Gravenhage, 1958.

Stcherbatsky, Th. *The central conception of Buddhism and the meaning of the word "Dharma".* Royal Asiatic Soc., London, 1923.

Stcherbatsky, Th. *The Conception of Buddhist Nirvana.* Academy of sciences of the U. R. S. S. Leningrad, 1927.

Stcherbatsky, Th. *La Théorie de la Connaissance et la logique.* Trad. par Madame I. de Manziarly et Paul Masson-Oursel, Paris, 1926.

Suzuki, D. T. *Zen Buddhism.* Selected Writings. Edited by William Barrett. Doubleday & Company, New York, 1956.

Suzuki, D. T. *Zen and Japanese Buddhism.* Japan Travel Bureau, Tokyo, 1958.

Suzuki, D. T. *Outlines of Mahâyâna Buddhism.* The Open Court, Chicago, 1908.

Suzuki, D. T., y Fromm, E. *Budismo Zen y Psicoanálisis.* Trad. de I. Campos. Fondo de Cultura Económica. México-Bs. As., 1964.

Suzuki, B. E. L. *Budismo Mahâyâna.* Introd. de D. T. Suzuki. Prólogo de Christmas Humphreys. Trad. de O. Stutman. Buenos Aires, Fabril Ed., 1961.

Suzuki, B. E. L. *Impressions of Mahâyâna Buddhism.* Ed. Daisetz Teitaro Suzuki. Eastern Buddhist Society, London, 1940.

Suzuki H., Kanakura Y., y Tada T. *A Complète Catalogue of the Tibetan Buddhist Canons.* A catalogue —index of the tibetan buddhist— canons, 2 vols. Tohoku Imperial Univ. Sendai, 1943.

Takakusu, J. *The Essentials of Buddhist Philosophy*. Ed. by WingTsit Chian and Charles A. Moore. Asia Publishing House, Bombay, 1956.

Thierry, B. *Le Buddhisme d'après les Textes palis*, 1ª ed., 1959.

Thomas, E. J. *Early Buddhist Scriptures*. Trübner, London.

Thomas, E. J. *The History of Buddhist Thought*. London, 1ª ed., 1933; 2ª ed., New York, 1951.

Tomomatsu, E. *Le Buddhisme*. Trad. par K. Matsuo. Alcan, París, 1935.

Tucci, G. *Storia della Filosofía Indiana*. Laterza, Bari, 1957.

Turner, H. L. *Karma-marga* en Hastings, "Encyclopaedia of Religion and Ethics", VII, 676-678.

Vallée-Poussin, L. de la. *Bouddhisme. Opinions sur l'Histoire de la Dogmatique*. G. Beauchesne. París, 1925, 4ª ed.

Vallée-Poussin, L. de la. *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme*. Gabriel Beauchesne, París, 1930, 2ª ed.

Vallée-Poussin, L. de la. *La Morale Bouddhique*. Préface par M. Émile Senart. Nouvelle Librairie Nationale, París, 1927.

Vallée-Poussin, L. de la. *Nirvâna*. Beauchesne, París, 1924.

Vallée-Poussin, L. de la, y **Thomas, E. J.** *Mysticism (Buddhist)*. En Enciclopaedia of Religion and Ethics. Edited by J. Hastings. Vol. IX. Clark, Edimburg, 1917, ps. 85-87.

Varios. *Extase*, en "Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique". Beauchesne, París, 1961, IV, 2, c.c. 2045-2189.

Varios. *A Bibliography on Japanese Buddhism*. Edited by Bando Shojun, Hanayana Shoyu, Sato Ryojun, Sayeki Shinko, Shima Keiryu. Tokyo, CIIB Press, 1958.

Varios. *Les Grandes Religions*. Librairie Arthème Fayard, París, 1961.

Varios. *Japan and Buddhism*. The Assotiation of the Buddha Jayanti, Tokyo, 1959.

Varios. *Philosophical studies of Japan.* Compiled by Japanese Nat. Commission for Unesco. Vol. I, Tokyo, 1959.

Verdú, A., S. I. *El problema de la inmortalidad del alma, según el budismo primitivo en China.* "Razón y Fe", Madrid 17 (1961, 311-330).

Vivekananda, S. *Filosofía Yoga.* Trad. de la sexta edición inglesa por J. Granés. Maynade, Barcelona, 1904.

Vivekananda, S. *Commentaires sur les aphorismes de Patanjali.* Traduits de l'anglais par Jean Herbert. Maissonneuve, París, 1938.

Vivekananda, S. *Bhakti-Yoga.* (Traduit de l'anglais par Reymond-Herbert.) Maisonneuve, Belgique, 1937.

Vivekananda, S.: *Inana-Yoga.* (Traducción del inglés por M. López Villamil y Ricardo Vivié.) La Facultad, Buenos Aires, 1922.

Vivekananda, S. *Karma-Yoga.* (Traducción del inglés.) Kier, Buenos Aires, 1945).

Walleser, M. *Die Sekten des alten Buddhismus.* Winter, Heidelberg, 1925. Primera parte de la obra general *Bie Philosophische Grundlage des Älteren Buddhismus,* 1904-1925.

Watanaba, B. *Thoughts, literature and monasteries in earlier Buddhism.* Minshukaihonbu, Tokyo, 1948.

Wayman, A. *The Buddhist "neti, neti".* Phil. East West, U.S.A., 11 (1961), 99-114.

Winternitz, M. *Kann unds der Palikanon etwas uber den älteren Buddhismus und seine Geschichte leheren?* Studia Indo-Iranica. Ehrengabe für W. Geiger, Leipzig, 1931.

Zimmer, H. *Philosophies of India.* Ed. by Joseph Campbell. Bollingen Series XXVI. New York, 1953. Trad. al alemán *Philosophie und Religion Indiens* por L. Heyer-Grote. Rhein-Verlag, Zurich, 1961. Trad. castellana por J. A. Vázquez, *Filosofía de la India*, Eudeba, Bs. As., 1965.

ÍNDICE

PARTE SEGUNDA

EL YO ILUSORIO Y EL YO REAL

PARTE TERCERA

EL NIRVÂNA Y EL ABSOLUTO

Se terminó de imprimir
en marzo de 1997,
en Talleres CONTACTO GRÁFICO S.R.L.,
Espinosa nº 3022, Buenos Aires.
Tirada: 1.000 ejemplares.



La filosofía oriental constituye uno de los aportes de primer orden para el esclarecimiento de los grandes problemas que desde siempre han preocupado a la humanidad. De esta sabiduría, la India particularmente —y, dentro de ella, la budista— es la expresión más elaborada y decisiva. Nadie puede hoy ignorar la enorme trascendencia de esta concepción del ser y del mundo, de este singular modo de encarar la vida y la muerte, de esta teoría sobre el hombre y su destino, en fin, de esta vieja, milenaria doctrina, iniciada por Gauthama, el iluminado, el Buda.

Acometer la exposición del punto de vista encerrado en el budismo es empresa ardua por demás. Pero la dificultad cede ante la competencia indiscutida de quien, como el P. Ismael Quiles, posee firme dominio en los campos filosófico y teológico. Doctorado en filosofía a los veinticuatro años, dedica su vida a la cátedra y al estudio sin descanso. Una treintena de obras publicadas dan la pauta de su dedicación y capacidad. Entre ellas tienen relación directa con el tema presente *Filosofía del cristianismo, Filosofía de la religión, Qué es el catolicismo, Qué es el existencialismo, Más allá del existencialismo* y *Filosofía y mística yoga.* En los años 1960-1961, en programa de intercambio cultural, cumplió una misión de la UNESCO ante universidades de Japón, China, Indonesia y la India. Tal coyuntura puso al estudioso jesuita en contacto con las fuentes auténticas de la filosofía budista y lo consagró como el especialista más reputado de nuestro medio en la materia.

El proceso expositivo de la obra comienza con la faz histórica desde los albores del budismo; incluye una biografía de Buda, acompañada de sus enseñanzas; luego presenta el desarrollo de las diversas escuelas budistas. La base de una información sólida y auténtica ofrece una visión profunda del tema y permite al autor hacer planteos y consideraciones que convierten este tratado en un documento de valor excepcional.

Filosofía budista cumple la misión de brindar a los occidentales una exposición integral de la concepción budista sobre la esencia y destino del hombre.



Auspiciado por la

"FUNDACIÓN SER Y SABER"